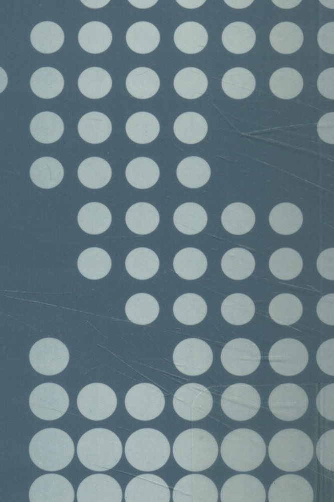
في خلقيّة المدينة
Ethics and Society



المركز اللبنانيّ للأبحاث المجتمعيّة
Lebanese Center for Societal Research
LCSR

منشورات
جامعة سيّدة اللويزة
NDU PRESS

في خلقيّة المدينة

Ethics and Society

في خلقيّة المدينة

تحرير **جورج مغامس**

منشورات جامعة سيِّدة اللويزة
ص.ب.: ٧٢ زوق مكايل - لبنان
تلفون: ٠٩/٢١٨٩٥٠/١
فاكس: ٠٩/٢١٨٧٧١
www.ndu.edu.lb

الطّبعة الأولى ٢٠٠٦

القياس ١٧×٢٤ سم

تنفيذ مطابع معوشي وزكريّا

ISBN 9953-457-56-5

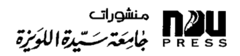
في خلقيّة المدينة

Ethics and Society

جامعة سيّدة اللويزة - زوق مصبح

مؤتمر في ٢٨ و٢٩ نيسان ٢٠٠٦

بإدارة عبدو القاعي



الافتتاح

الأب وليد موسى

من أجل مواجهة النزاع بين أنظمة القيم أمل التجربة الخلقيّة

كلمتي في افتتاح هذا المؤتمر حول الإشكاليّة الخلقيّة ونزاعات أنظمة القيم والأخلاق في المجتمعا ت المعاصرة ، وفي لبنان بشكل أخصّ، ستتمحور حول السؤال الذي يقلقنا جميعًا وهو الذي يدور حول أسباب التصلبّات والتقوقعات والمواجهات الحاصلة حاليًّا شرقًا وغربًا وشمالاً وجنوبًا بين أنظمة الأديان والقيم والأخلاق، إلى حدّ نشوء حروب أهليّة على أساسها، كما هو حاصل على أرض العراق منذ مدّة.

أنا أطرح السؤال هذا حيث تكثر الأجوبة العقائديّة حوله، ممّا يعطّل إمكانيّة بحثه. وهذا ما يعيدنا إلى الأسباب التي دعتنا إلى اللقاء اليوم معًا، والتي يمكن اختصارها بتفكيك الأجوبة القيميّة والأخلاقيّة المسيطرة حاليًّا بشكل دوغماتيّ عقائديّ، وإعادتها إلى مصافّ الأسئلة الخلقيّة التي يجب أن نعيشها كحوافذ لتحسين أدائنا الإنسانيّ في علاقاتنا بعضنا مع بعض انطلاقًا من منابعنا الدينيّة والثقافيّة المختلفة.

أقول سؤالاً إذًا، لأنّ المشكلة القائمة حاليًّا هي من الجواب القيميّ، بينما يفترض أن تبقى القيمة الإنسانيّة بحثًا يستلهم الأجوبة الظرفيّة الملائمة لكلّ زمان ومكان، إنطلاقًا من المعايير الأخلاقيّة الثابتة التي تحدّد لنا شرقًا وغربًا وشمالاً وجنوبًا ما يجب أن نَنْهي نفسنا عنه، من قتلٍ، وسرقة، وكذب، ورياء، واحتيال، وتنصيب، لكي نكون عادلين بعضنا تجاه بعض؛ وما يستحسن أن نقوم به لكي نكون فاضلين من محبّة، وأمانة، وصدق، وتواضع، وشهامة، وعدل، وودّ، وتضحية، وغفران الخ...

وأقول سؤالاً أيضًا، لأنّ النزاع القائم حاليًّا بين أنظمة القيم هو في الأجوبة السلوكيّة المسبقة التي تمليها هذه الأنظمة للحفاظ على مواقعها في النزاع الثقافيّ الذي يزداد تصلّبًا في الآونة

الأخيرة مع ما ينتج عن ذلك من فرقة وتباين في المواقف والسلوك بين الناس، انطلاقًا من تعابيرهم الثقافيّة ورموزهم العقائديّة.

وأقول سؤالاً أخيرًا، لأنّه يفترض بالسلوك الإنسانيّ، لكي يبقى محرّرًا من القيود التعبيريّة المسبقة، أن يتسنّى لكلّ فرد بأن يبحث هو بنفسه عن طريقة التصرّف الملائمة لكلّ وضع أو علاقة يعيشها انطلاقًا من معاناته الشخصيّة، من أجل التوصّل إلى الوسائل الملائمة لعيش الفضائل التي تدعو إليها أنظمة القيم جميعًا، في زمانه ومكانه، إنطلاقًا من منابعه القيميّة الذاتيّة، وفي حوار مع المنابع القيميّة الأخرى.

بالأمس أيُّها السادة، ومنذ أقلّ من خمسة أشهر، اجتمعنا في مقرّ جامعتنا هذه حول مسألة الديموقراطيّة في علاقتها مع اللامركزيّة في أيّامنا الحاضرة، وتبيّن لنا أنّ هناك مخاطر عديدة تواجه الديموقراطيّة اليوم حتّى في البلدان المتقدّمة التي اعتمدت اللامركزيّة في ممارسة السلطة، وتبيّن أيضًا أن جُلَّ هذه المخاطر نابع من الهشاشات الجديدة التي تتعرّض لها البنيات المجتمعيّة في الدول المعاصرة، ومن التعاضدات الجماعيّة الانتمائيّة الجديدة من ضمنها، التي غدت تتشكّل في إطار تكوينات إقطاعيّة محلّيّة ومعولمة من أجل تأمين الحماية لهذه الجماعات من جهة، واللحاق بركب السوق المعولم الأحاديّ الاتجاه من جهة أخرى.

أمّا اليوم ونحن نتطلّع إلى مسألة الخلقيّة، فنجد أنّنا نواجه الخطر الإقطاعيّ عينه في اتّجاهاته الشموليّة والمحلّيّة.

نحن في مسألة الأخلاق نعيش إشكاليّة مماثلة لإشكاليّة الديموقراطيّة، حيث تنحو أنظمة القيم إلى التأصّل والتجذّر في إطار تشكّلات ثقافيّة وعقائديّة ثابتة، تُنزلُ على الناس بطريقةٍ سلطويّة أبويّة تتماهى بالطريقة الاقطاعيّة للحكم.

فإذا بنا اليوم نتّجه أكثر وأكثر إلى مواجهة بين هذه الإقطاعيّات في ظلّ تمحور كبير حول منظومة قيميّة تدعم العولمة ونتاجها الثقافيّ، وإذا بهذه المنظومة تجد نفسها أكثر وأكثر في موقع الدفاع عن نفسها، فتنحو هي أيضًا إلى الممارسات الاقطاعيّة عينها، متفاعلةً سلبًا أو إيجابًا مع الأنظمة القيميّة الأخرى وفقًا لموقفها منها.

من هنا، أنا أتوجّه إلى علمكم وضمائركم، أنتم المفكّرين والناشطين في حقولِ الثقافة والعلم والسياسة والدين، لكي تستلهموها بما يساعدنا جميعًا على إعادةِ تصويب طريقنا في مجالات القيم، فنستهدي ببحثنا الخلقيّ المشترك، وبمبادئنا الأخلاقيّة الأساسيّة، لنعيد قراءة أنظمتنا الثقافيّة وسلوكيّاتنا الاجتماعيّة، بما يجعلُ منّا أكثرَ عدالةً وأعمقَ فضيلةً في علاقاتنا وتوجّهاتنا بعضنا تجاهَ بعض.

Frédéric Clavier

Ethique: renouvellement de l'élite et révision des règles morales

Je suis particulièrement heureux de me retrouver à nouveau ici, à l'Université Notre-Dame de Louaizé, pour ce colloque consacre à l'éthique et à la société. Je voudrais saisir l'occasion pour dire la grande appréciation dans laquelle la France tient l'Université de Notre-Dame de Louaizé qui forme, avec conviction et compétence, une partie de l'élite libanaise. La coopération française est heureuse d'être engagée à ses côtés pour développer des programmes d'excellence, à même de répondre aux besoins prioritaires de ce pays.

Vous avez choisi d'aborder, à travers ce colloque, une des questions les plus complexes et les plus décisives dans l'histoire des sociétés, qui est celle de la place de l'éthique dans le système de valeurs d'une société. La philosophie islamique a eu l'occasion de se pencher sur cette problématique. Déjà Abou Nasr Al Farabi, au 10ème siècle, rappelait dans son ouvrage «La Cité vertueuse», que le prince se devait d'avoir un comportement personnel et public éthique, susceptible, à son image, de façonner une société solidaire. C'est donc par sa seule exemplarité et par l'édification de règles morales et religieuses édifiées par lui mais acceptées par tous, que l'on pouvait atteindre ce qu'Al Farabi nommait «le bonheur». Il introduisait également dans cette notion le fait qu'il ne pouvait y avoir de distinction entre sphère privée et sphère publique d'activité, ce qu'un long cheminement philosaphico-politique remettra graduellement en cause. Il n'est que de penser à Spinoza qui rappelle, dans son «Traite sur l'autorité politique», que la montée en charge de la personnalité humaine, qui deviendra au 20ème siècle l'individualisme, a graduellement sépare les deux sphères, rendant l'individu plus autonome, voire plus critique à l'endroit d'une morale communément admise.

En parlant de conduite éthique, on conviendra bien qu'il revient aux élites de chacune des sociétés de fonder les règles de la morale politique, et surtout de les respecter. C'est la raison pour laquelle un philosophe comme Mosca, au 17ème siècle, appelait à un renouvellement régulier des élites aux fins d'éviter que des règles morales ne soient, sur le terme, détournées de leur essence par une minorité. En ce sens, un conservatisme excessif de mœurs et des règles de comportement avait toutes chances d'aboutir à une corruption des comportements.

Il faudrait ici ajouter que c'est aussi par la connaissance, et donc par le degré acquis de l'enseignement, par le pouvoir de la Raison et du raisonnement critique, que l'ensemble des individualités composant une société peut espérer se donner les règles d'une éthique commune reconnue et acceptée.

Chacun conviendra que nos sociétés contemporaines sont en recherche de sens, autant dans la réflexion que dans l'action. L'absence de formalisation de projets collectifs cohérents, qui autorisent dans le même temps un épanouissement de la personnalité humaine, est un des faits les plus marquants de notre temps. Il laisse ainsi à des phénomènes radicaux, autant politiques que religieux, d'investir l'espace politique sans qu'un contrepoids idéologique ne soit mis en place. Comment rétablir des projets collectifs mobilisateurs tout en assurant et en assumant une éthique de la pensée et du comportement ? Les enjeux de votre réflexion sont donc considérables, car ils se penchent sur tous les champs de l'activité humaine mais aussi sur les modes de gouvernement les plus à même, dans l'organisation politique, de pouvoir assurer au mieux le bonheur du citoyen.

Je vous souhaite un excellent colloque, des débats nourris et vous remercie de votre aimable attention.

Abdo Kahi

Mondialisation, vitesse et liquidité des sociétés Versus radicalisations socioculturelles. Quelle éthique?[1]

Introduction: Pouvons-nous encore rêver de bien vivre ensemble et à quel prix?

De quoi demain sera-t-il fait, se demandait Victor Hugo[2] en composant *Les Chants du crépuscule*, dans la foulée des avancées impériales opposant la France à l'Allemagne face au Commonwealth anglais qui connectait les océans aux terres où la reine pouvait amarrer ses navires.

Vers quoi tendait le devenir des années cinquante du XIXe siècle, où l'ordre de la bourgeoisie, se recoiffant au boudoir de l'aristocratie d'antan, ne faisait que repousser le peuple vers les marges de la cité, et où les révoltes et les guerres reprenaient leurs marches au solde des envies impériales des gouverneurs. Dans *Les Misérables*, Victor Hugo dépeint bien le paysage social du cœur des villes françaises, et de Paris plus particulièrement, où la pauvreté et la précarité des conditions de vie reflétaient bien les risques qu'encourait le peuple sur le double plan économique et social.

«De quoi demain sera-t-il[3] ...», se demandent en 2001 Jacques Derrida et Elizabeth Roudinesco, ramenant sur scène au début du XXIe siècle la même réflexion faite par Victor Hugo au bon milieu du XIXe siècle.

En effet, si on regardait du côté de nos instruments de prévision et de prospective, on remarquerait que les peurs des risques que nous cacherait demain l'emporte bien sur les opportunités qui pourront féconder notre espoir.

1- Ce texte se base sur de larges extraits de mes deux livres: Le Silence gestuelle de la vie, sous presse à Dar An-Nahar, et Le Regard dialogue du sujet, Dar An-Nahar, 2003.

2- **Hugo, Victor,** *Les Chants du crepuscule,* (1835), Paris, Ed Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, t1, 1964, p.811 et 838.

3- **Derrida, Jacques et Roudinesco, Elizabeth,** *De quoi demain... Dialogue,* Ed Fayard/ Galilée, 2001.

L'indice du bonheur personnel, calculé selon l'échelle de Bradhburn, est en baisse actuellement par rapport à ce qu'il était durant les années 90, et encore plus de ce qu'il était durant les années 70 et 80 du siècle dernier, au Liban et ailleurs.

L'engagement citoyen dans la chose publique, en tant que participation aux grands choix sociétaux (les élections et les référendums) ainsi qu'aux activités à caractère social et environnemental, a baissé partout dans le monde, et au Liban plus particulièrement, pour laisser la place à l'engagement communautaire sur des bases ethniques, religieuses et socioculturelles.

La pauvreté relative, mesurée en termes d'écarts et de disparités sociales, est entrain de galoper en ces moments, même dans les pays développés. Par ailleurs, le chômage atteint des scores qu'il n'avait jamais encore connu après les grandes guerres mondiales.

Dans ce climat de remue-ménage culturel, économique et social, la question de la sécurité remonte en surface dans la plupart des pays du monde, y compris les pays développés, pour ne pas s'arrêter à ceux où la sécurité est une réponse idéologique à connotation religieuse, s'exprimant d'une manière dogmatique et dictatoriale face à toute question de nature citoyenne.

Les grandes cités du monde s'habituent de nouveau, à travers un entraînement assidu, aux régimes sévères de contrôle social pour assurer la sécurité de l'exercice social de la vie à l'âge de la vitesse vertigineuse de la communication et après les belles années d'ouverture humaine, sociale et sociétale.

Les risques de demain en matière de sécurité ne cessent d'augmenter. L'événement de 11 septembre et les guerres, assassinats politiques, attentats, actes terroristes suicidaires et enlèvements qui s'en sont suivies, surtout au Moyen-Orient: Afghanistan, Iraq, Palestine, Liban..., font remonter en surface les grands risques d'attaques biologiques et bactériologiques auxquels nous sommes mal préparés.

Les déchets de notre consommation, dont nous en avons fait le moteur de notre vie économique, ne cessent d'augmenter les risques multiformes dûs à notre relâchement éthique sur le plan civique, face à notre course effrénée vers la croissance et à l'épuisement des ressources de la terre accompagné d'un appauvrissement généralisé et de la montée en puissance des peurs publiques qui en ont découlés.

Le lien social et humain, qui a pu garder un certain équilibre entre la chaleur du foyer et la tiédeur de la place publique, risquera des assauts grandissants demain, sur le double plan de la famille et de la société en général, les menant, ou bien à plus de désarticulations, ou bien à plus de crispations, jusqu'à leur blocage dans des systèmes modulés sur des bases identitaires fortes et exclusivement communautaires.

Comment allons-nous vivre bien ensemble demain? Autrement dit, comment allons-nous faire pour bâtir, dès aujourd'hui, le goût de vivre ensemble en luttant chacun de son côté contre les risques de détérioration de notre qualité de vie individuelle et collective demain?

Aurions-nous à développer davantage les moyens de sécurité qui nous installent dans le contrôle les uns des autres, comme on a tendance à le faire aujourd'hui? Ne serions-nous pas plutôt appelés à redéployer notre humanité dans un espace citoyen où nous aurions à chercher à nous sécuriser à partir d'une plus grande reconnaissance des uns et des autres et où le principe d'égalité viendrait réconforter celui de la liberté? Ne serions-nous pas plus en sécurité en faisant générer notre assurance à travers une vraie fraternisation avec ceux qui ne cessent d'être marginalisés par notre course infernale vers le plus-être?

N'aurions-nous pas pour cela à encourir le risque d'une certaine **révision éthique** qui nous ramènera à la transparence au-delà de notre définition sociale et culturelle et de l'image de développement et de croissance qui porte le monde vers plus d'homogénéité et le pouvoir vers plus d'absolutisme et de domination.

N'aurions-nous pas, à cet effet, à accepter une certaine désillusion sans perdre l'enthousiasme, et un certain effacement de nous-mêmes sans manquer de présence à l'autre, pour assumer notre échec sans désespérer du résultat humain souhaité et pour pouvoir écouter l'insignifiance, la maladie, la pauvreté et toutes les crispations identitaires culturelles, idéologiques et religieuses qui en résultent.

Nous avons essayé durant les trois dernières décennies de développer la prévention et d'assurer la durabilité de la sécurité sur un chemin de dépistage, de contrôle et de changement des habitudes, des traditions et des valeurs. Nous avons pour cela abattu le traditionnel en nous pour nous habiller de la modernité, qui par le calcul, la prévision, le contrôle et l'aseptisation nous promettait de nous assurer la sécurité.

Nous nous sommes entêtés à vouloir généraliser notre façon de faire à ceux qui n'ont pas eu l'occasion de vivre notre histoire et nos expériences.

Regardons-nous en face. Empruntons un miroir, si notre mémoire n'arrive pas à nous retracer clairement notre image.

Regardons, du même coup, les autres, c'est-à-dire ceux que nous considérons comme différents, parce qu'ils appartiennent à des cultures qui leur font adopter d'autres croyances et qui les font vivre, espérer, calculer et aimer d'une autre manière.

Regardons l'état du rapport entre: gens modernes ou développés, et les autres qui sont des gens en difficulté par rapport à la modernité et au développement.

Les gens modernes et développés sont effectivement plus assurés pour leur survie que les autres. Mais ils sont en même temps plus stressés, plus instables, plus insatisfaits, toujours en course et en calcul. Ils s'écrasent les uns les autres par la concurrence. Ils se valorisent à partir de leurs acquis, et ils dévalorisent tous ceux qui ne sont pas comme eux.

Quant aux autres, ceux qui sont en mal de modernité et de développement, eux sont moins assurés, mais ils n'ont pas peur, ni de la pauvreté ni de la mort. Ils ont le courage de risquer pour sauver les autres. Ils se côtoient dans leurs difficultés, parce qu'ils préfèrent vivre ensemble plutôt que de mijoter leur stress qu'ils nourrissent à partir de ce qu'ils ont manqué de faire pour eux-mêmes et pour leurs prochains. Ils savent vivre et s'obliger à être heureux, même dans leur pauvreté et dans leur irrégularité.

Et nous, nous qui nous considérons évolués et développés, nous leur inculquons nos peurs et nos soucis, en les affrontant à la nécessité de leur développement selon notre modèle de croissance, sans leur donner les moyens de les assumer et sans qu'ils aient la culture du calcul et du contrôle. Nous ne faisons ainsi que les dévaloriser et les appauvrir sous le poids de quelques années de plus que nous leur donnons à vivre suite à une vaccination obligatoire que nous leur aurions fait subir et à certaines aseptisations que nous aurions opéré dans leur milieu.

Prévention, citoyenneté et sécurité durable, voilà un champ d'investigation qui mérite d'être questionné à la lumière des considérations soulevées ci-dessus, considérations qui pointent toutes à la nécessité d'une révision éthique.

Alain Touraine nous appelle à nous investir dans ce nouveau champ d'investigation et de recherche, en soulevant, déjà en 1998, dans: «*Pourrons-nous vivre ensemble égaux et différents*?», les questions de la citoyenneté, de l'éthique et de la sécurité de la vie commune[4].

Pour pouvoir défricher ce nouveau chemin d'investigation, on peut distinguer, à partir des réflexions d'Alain Touraine, entre trois types de démocraties:

- La démocratie politique basée sur une exigence éthique de participation citoyenne aux décisions concernant la vie ensemble;
- La démocratie sociale actionnée par l'éthique de la fraternité à travers la création d'accès aux défavorisés sociaux aux différents biens et services de la société, en vue de faciliter leur capacité de gouvernance;
- La démocratie culturelle activée par l'éthique de la communication humaine sur une base d'inculturation ou de valorisation des cultures déstabilisées et

4- **Touraine, Alain,** *Pourrons-nous vivre ensemble égaux et différents*, Fayard, 1998

affaiblies par la modernité, ce qui nécessiterait un nouveau dimensionnement éthique de la conduite humaine.

Pouvons-nous oser de proposer une exigence d'inculturation ou de valorisation des dévalorisés pour favoriser la récréation de la citoyenneté entre des valeurs qui s'estiment inégales, celles du possédant et celles du démuni, celles du connaisseur et celles du mal informé, celles du sécurisé par l'autocontrôle ou par le contrôle social en sa faveur et celles de l'insécurisé par l'instabilité de son existence?

Voilà le type de questionnements que j'ai voulu aborder avec vous aujourd'hui dans une tentative, presque désillusionné, de retrouver le goût de la recherche pour une meilleure qualité de vie demain, a travers la résistance éthique à notre barbarie humaine revenante, à partir d'une culture psychique de l'altérité selon la terminologie d'Edgar Morin qui permettra de redéployer l'éthique dans un espace d'inculturation.

Partant de ces considérations, le but de cette rencontre serait d'assurer les plus grandes chances possibles à la mise en place de stratégies d'action éducative et socio-politique qui associent la vision globale que je viens d'infléchir avec les activités particulières qu'elles auront à mettre en œuvre. Ces stratégies devraient permettre ainsi de promouvoir la sécurité et la stabilité sur le double plan individuel et sociétal dans un cadre éthique, où le citoyen retrouvera la confiance et l'assurance dans ses liens sociaux, du lieu de la famille au lieu du travail et aux différents autres lieux de l'exercice de sa vie sociale, et surtout ceux parmi eux qui sont supposés lui assurer le regain de sécurité, je veux dire par-là les lieux de l'éducation et de l'information, du niveau local au niveau mondial.

Le choix du Liban pour tenir ce séminaire à ce moment crucial de l'histoire de l'humanité en général, et du Moyen-Orient en particulier, où la recherche d'une plus grande démocratie s'effectue avec des procédures peu démocratiques qui nous ont ramené à la guerre, d'une part et au terrorisme, d'autre part, est pour le moins un choix au hasard. Il a été opéré pour que la recherche en matière d'éthique et de citoyenneté trouve un lieu de réflexion à l'endroit le plus proche de la scène où se déroulent les évènements qui nous questionnent sur notre avenir en tant qu'humains à la recherche du sens de notre vie à travers le développement de notre altérité.

A la lumière de ce choix, les travaux du colloque porteront sur la question de savoir comment poser la question éthique à l'heure de la mondialisation sans précédent qui soumet les sociétés d'aujourd'hui à la double épreuve de la vitesse technologique s'intensifiant sans cesse et de fluidité des liens humains et des réseaux de communication.

Cela dit, je poserai trois questions dans ma conférence introductive:

- Comment parier sur la mondialité et l'universalité sans tomber dans le piège d'une morale universelle mondialisée?

- Quels seraient les liens à développer entre les règles morales et la conduite éthique, en vue d'un renouveau moral aujourd'hui?

- Comment assurer les assises pour un débat éthique continuel dans les sociétés contemporaines?

I- Comment poser la question éthique à l'heure de la mondialisation?

Les sociétés contemporaines sont de plus en plus exposées à la vitesse, la vitesse de plus en plus accentuée du développement technologique. Cette vitesse se double en fait tous les ans et donne aux réseaux de communication mondialisés une force de croissance et de déploiement dans le temps et dans l'espace qui précarise les bases des structures d'échange et de communication, pour les moduler à la liquidité totale et pour les opposer davantage aux structures sociales et culturelles qui sont plus lentes dans leur dynamique de mouvement.

Dans ce contexte, poser la question éthique est une façon de parier sur notre capacité de vivre notre humanité sur une échelle mondiale. C'est un pari sur notre mondialité ou un pari sur le monde.

Ce pari est, pour moi, l'occasion favorite pour défendre l'utilité du débat éthique objet de ce colloque, débat que nous avons voulu déclencher pour nous acheminer le plus sûrement possible vers la découverte de notre propre nature, découverte qui ne peut que nous extirper de la nature de nos conditionnements biologiques et socioculturels prévalents.

Ce pari devrait donc nous engager à approcher notre être, comme étant plus lointain dans ce qu'il deviendra de ce qui le définit dans ce qu'il est, à travers son existence concrète.

Par cette approche, nous aurions, en fait, à parier sur l'être comme étant une concrétisation humaine spécifique et singulière du monde en création continuelle. Le pari sur le monde se présenterait à nous, dans cette configuration, comme étant un pari sur l'être, l'être en soi, qui est à la fois un être singulier et un être réunissant en lui tous les caractères de l'humanité.

Il nous ferait mieux comprendre le vrai sens de l'égalité humaine, qui se retrouve du côté de notre attitude d'humanité, davantage que du côté de notre constitution physique, psychologique ou sociale.

L'égalité n'a, en fait, aucun fondement naturel, car il n'existe pas d'individus qui soient totalement semblables les uns aux autres. C'est, par conséquent, seule-

ment par notre attitude d'égalité, basée sur ce pari, que nous arriverons à communiquer ensemble, par delà nos différences. C'est aussi par cette attitude que nous parviendrons à compatir avec les souffrances des autres, au-delà de l'espace de nos sensations directes, et à les aimer malgré nos tendances égoïstes.

Parier sur le monde nous engage, de ce fait, sur le chemin de notre humanité, en nous ouvrant sur l'effort nécessaire que nous aurions à mener, pour découvrir en nous l'attitude d'égalité qui nous réunit dans la différence.

Ce pari nous réveille, du même coup, sur les épreuves auxquelles nous devrions consentir, au travers de nos liens à nous-mêmes, aux autres, et de là au monde, pour éviter de nous projeter égoïstement dans ce qui nous entoure, et pour nous empêcher de le conquérir et de l'asservir. Il nous aide en cela à nous laisser pénétrer par le monde, en vue de le reconnaître et de nous reconnaître en lui.

Là-dessus, laissez-moi supposer que c'est peut-être la projection comme mécanisme de défense, relevé en psychanalyse, qui nous réveille sur notre mondialité.

En effet, le fait que nous ayons tendance à nous projeter dans le monde qui nous entoure, et à lui faire attribuer les maux qui nous déchirent et que nous voudrions éviter d'éprouver, à chaque fois que nous nous sentons menacés dans notre être, nous éveille paradoxalement sur les supports qui nous auraient manqués de la part de notre entourage pour nous réaliser selon notre promesse d'être.

Le pari sur le monde nous engage, par conséquent, à nous donner les supports nécessaires les uns aux autres pour pouvoir réparer notre tendance primaire à nous menacer, à partir de la projection de nos angoisses les uns sur les autres, tendance qui risque de s'accentuer, à mesure que monte en nous la dose de nos peurs réciproques.

Partant de là, ce pari devient un pari sur notre altérité ou sur notre capacité d'arrêter la guerre de projection, et d'aspirer au contact avec la différence, pour pouvoir nous reconnaître dans notre différence.

Par ce pari, le monde cessera d'être cette entité homogénéisée qui nous appelle à fusionner en elle, et qui nous menacera du pire, au cas où nous refuserions de le faire. Il se transformera en un espace de contact entre les différents, les amenant à se reconnaître dans leurs différences, et à y découvrir leur unité universelle.

De ce point de vue, le pari sur le monde, c'est le pari fait par Joseph, fils de Jacob, pour pouvoir transpercer le rideau de la différence pharaonique, et pour apprendre au peuple d'Egypte le sens de la maîtrise des ressources de la vie durant les temps difficiles qui les attendaient.

C'est aussi le pari fait par le Christ, pour pouvoir briser les tabous et interdits judaïques, et pour réussir à entrer en contact avec la Samaritaine sur le puits de Jacob.

C'est pareillement, sur la base de ce pari, que le Christ a réussi à dialoguer avec la Cananéenne sur la terre païenne de la Phénicie, et à convertir la pécheresse Marie Magdeleine sur la terre de Galilée.

C'est par ce pari, enfin, que le Christ a pu transformer le centurion romain, son tortionnaire en chef, à l'endroit même de sa crucifixion, en lui faisant découvrir sa propre vocation, qui est celle d'être lui-même le premier chrétien.

Cela dit, j'aimerais avancer quelques pistes de réflexion qui peuvent alimenter les analyses qui suivront, et qui serviront à défendre ce pari et à le faire relier à la recherche du sens sur la voie du débat éthique.

Ces pistes de réflexion se présentent sous une forme interrogative, comme suit:

Que signifie le monde en dehors des liens qui tissent le réseau de l'existence humaine commune entre le «je», le «tu», et le «il», se constituant en son sein en termes de «moi», «toi», et «lui»?

Que signifie le «nous» composé par le *moi* et le *toi* uniquement au sein de cette triptyque, sinon la provocation d'une scission symbolique entre les éléments constitutifs du monde, pour protéger le rapport qui unit le «je» au «tu», de l'inconnu et de l'étranger, représenté par «lui», l'autre ou le «il».

Le «nous», ne serait-il pas, au sein de cette configuration, une façon de dissocier ceux qui sont impliqués ensemble dans un cercle de solidarité directe, de ceux qui ne le sont pas, et qui deviennent ainsi les autres ou ceux qui menacent l'existence commune?

Et cette dissociation ainsi instituée entre le «nous» et les «autres», ne conduirait-elle pas, par voie de conséquence, au détournement du sens du monde au sein de l'être, en tant qu'entité psychique et sociale vécue, jusqu'à n'y voir que la cristallisation de l'image des autres qui le menacent?

Sur la base de ces réflexions, le pari sur le monde, ne serait-il pas la porte de sortie de cette dernière cristallisation, en invoquant la finalité éthique comme un non-lieu, où l'humanité s'accommoderait de ses introjections davantage que de ses projections?

Suite à ces interrogations, le débat éthique auquel nous sommes invités nécessiterait de la part de chacun de nous d'encourir la dure épreuve d'analyse de ses projections, pour arriver à défoncer le carcan des «nous», constitués en lui, sous forme d'alliances claniques de nature culturelle, morale, sociale, religieuse, idéologique, etc..., en vue de se défendre des autres.

Il en faudrait pour cela emprunter la voie du silence, c'est-à-dire la voie où chacun aura à faire taire le bruit de ses alliances défensives, en vue de découvrir l'alliance faite par le créateur, Dieu, et qui le joint aux autres, au sein d'une même promesse d'amour, qui est à l'origine de sa mondialité.

Là-dessus, permettez-moi de défendre un point de vue qui me mettrait en désaccord avec la littérature mondialiste telle que promue par la pensée moderne, et telle qu'adoptée par les Organisations Internationales ainsi que par les Organisations Communautaires interétatiques ou même étatiques.

Permettez-moi donc de m'opposer à cette littérature qui se réfère au monde comme une entité globale, qui intègre au sein d'une dynamique évolutive les individus et les groupes, les cultures et les sociétés, selon les exigences du modèle rationnel et technicien mis en œuvre par la pensée occidentale, et finalisé par l'idée de développement de la condition humaine.

Permettez-moi surtout de débarrasser l'idée de mondialité de celle de la technologie de communication, couronnée par le culte de l'individu branché sur les systèmes d'information, qui véhiculent à une échelle mondiale les standards de l'efficacité et de la réussite, ainsi que ceux des droits de l'homme, en les consacrant comme des fins en soi, et comme des aboutissements sûrs à notre humanité.

Si j'implore ainsi votre permission, c'est parce que je me rends compte, qu'en m'emportant contre l'idée d'évolution et de développement de la condition humaine centrée sur l'intégration des différences, à partir de principes moraux communs à tous les systèmes, telle que prônée par la modernité, je ne peux que perturber, par le fait même, les fondements axiologiques universels des droits de l'homme.

Je me rends compte pareillement, qu'en essayant de dégager ces fondements de l'envoûtement du culte de la modernité qui s'érige en système moral ou en une «morale maximale»[5], selon la terminologie de Michael Walzer, tendant à s'affirmer comme étant supérieure à toutes les autres morales, je ne peux que m'attirer la foudre d'un grand nombre des défenseurs des droits de l'homme, dans la foulée de la confusion présente entre globalisation, mondialité et universalité.

En effet, ces derniers qui sont devenus en fait des défenseurs de la globalisation sous le couvert des droits humains, en faisant totalement fi de la confusion susmentionnée, en sont arrivés jusqu'à légitimer la guerre, sous l'emblème de la «guerre juste»[6]. Ils cherchent, à travers cette légitimation, à protéger le noyau «principiel» fondamental ou la «morale minimale», toujours selon la terminolo-

---

5- **WALZER, Michael,** *Morale maximale,* morale minimale, Bayard, 2004.

6- **WALZER, Michael,** *Guerres justes et injustes,* Belin, 1999.

gie de Michael Walzer, qui sous-tend la culture des droits de l'homme qu'ils prêchent. Ils visent en cela à faire valoir ce noyau «principiel», comme étant universel et partagé par tous les systèmes moraux.

Ils tombent, de ce fait, dans le piège culturel de la modernité, où la rationalité et la libéralité se mêlent au sein du principe moral selon lequel tout est permis à condition de ne pas tuer, voler, mentir, etc....

Partant de là, ces défenseurs s'engagent, par tous les moyens, à faire intégrer ensemble tous les systèmes moraux au sein d'une «morale maximale» unifiée, à partir d'une «morale minimale» commune, ou d'un noyau de principes centraux naturels et rationnels partagés par tous.

Ils cherchent, de ce fait, à créer un climat favorable au développement des embryons de cette morale minimale, partout dans le monde, au sein des morales concrètes des peuples, dans leur complexité, selon les expressions culturelles véhiculées par la modernité dans ses versions occidentales originales.

Face à ces tendances d'unification du monde, à partir d'un noyau simple d'idées centrales, je voudrais que nous nous aidions à développer notre pari sur le monde, comme un pari sur les négociations individuelles et collectives qu'on doit apprendre à faire mener entre les gens qui appartiennent à des systèmes moraux différents.

Je voudrais, surtout, que nous puissions arriver à faire de ce pari une force de médiation ordonnée à porter ces gens, dans leurs négociations, à sortir de leurs propres frontières, pour découvrir leur moralité commune dans l'écoute valorisante à laquelle ces systèmes les invitent, davantage que dans les conduites standardisées que ces derniers défendent, en les infiltrant jusqu'à dans leur profondeur abyssale.

Je voudrais, en tout cela, que nous puissions découvrir, à partir de notre débat éthique, que ce pari sur le monde n'est pas un pari sur un monde mais un enjeu portant sur des mondes, et que ce pari n'est pas sous-tendu par la recherche du sens sur la voie d'une vérité unique, mais aspire à la vérité à travers un regard croisé sur des vérités qui se cherchent dans leur identité complexe et multiple, comme expression de leur authenticité.

Partant de là, poser la question éthique comme un pari sur notre mondialité serait une façon de mettre notre mise, non sur ce que nous partageons ensemble en traversant les sociétés et les nations, mais plutôt sur ce que nous ne partageons pas ensemble. Ce n'est donc plus un pari sur une «morale minimale» commune qui est «élaborée différemment par différents peuples»[7], et qui ressort à

7- **Walzer, Michael**, *politique et morale peuvent-elles faire bon ménage?* Voir propos recueillis par Catherine Holpern et Martha Zuber, revue Sciences Humaines, no 157, février 2005.

travers les méandres des morales historiques concrètes que Walzer appelle «morales maximales».

C'est un pari sur les «morales maximales» elles-mêmes, quand elles deviennent capables de se regarder, de dialoguer entre elles à égalité, et de se dépasser en tant qu'entités normatives, pour redevenir historicités particulières de la recherche de notre humanité, sur des voies sociales et culturelles différentes.

Sur la base de ce pari, nous devrions rechercher à faire se regarder les morales différentes les unes les autres, et à les faire dialoguer ensemble en les amenant à se dépasser dans leur normativité.

II- Quelle éthique pour un renouveau moral? (moral et éthique)

Il s'agira là de la recherche du cheminement qui nous apprendra, non seulement à ne pas tuer, mais aussi à aimer la vie en luttant contre les raisons de l'agressivité et de l'hostilité en soi-même et en dehors de soi-même. Je désignerai, à cet effet, ce cheminement par la démarche éthique, ou la recherche du passage de ce qui est saisissable objectivement à ce qui ne l'est pas encore ou qui ne le sera peut-être pas, et qu'on ne connaîtra dans sa vérité que dans le paysage qui nous renvoie à la vision qu'on a de notre valeur humaine.

Cette valeur serait à rechercher, dans ce sens, dans l'art de l'artiste avant son tableau, sa sculpture, sa fresque ou son poème. Elle serait, aussi, à puiser dans l'énergie qui cherche à s'exprimer dans les attitudes avant de devenir comportement ou acte propre. Elle serait, enfin, à capter dans l'intention du dire avant le dire, dans le dire qui doute de ses paroles et dans les paroles qui acceptent leurs manques et limites avant de devenir conviction.

Cependant, et pour pouvoir connaître cette valeur, il faudrait peut-être se fier à l'esprit en nous, à l'ange qui nous annonce notre vrai chemin et qui s'en va.

Cette image de l'esprit (l'ange en nous), nous montre les limites de la pensée en matière de recherche éthique objective, recherche qui se doit de proposer des hypothèses, de tirer des conclusions et de soumettre son analyse à l'avération scientifique.

L'ange, ou l'esprit qui nous annonce la bonne nouvelle, serait ainsi ce qui est derrière la science et non devant. Il existerait avant et après l'événement, et non dans son déroulement historique. Il résiderait dans le souffle stimulateur de la recherche, et non dans ses mécanismes. Il resterait enfin dans ce qui demeurerait caché à la recherche après la recherche, et non dans ses résultats.

L'esprit nous achemine ainsi vers notre vérité parce qu'il n'existe pas dans notre réalité sensible. Il est au-delà de cette réalité. Il est dans notre recherche d'authenticité. Il est l'insaisissable dans le saisissable. Il est porteur de sens, mais le

sens qu'il porte et qu'il transmet appartient à sa vérité et n'est saisissable par nous qu'en nous référant à elle.

Pour illustrer mon propos, je vous renvoie à l'abbé Pierre dans «Mémoire d'un croyant»[8], où il définit sa croyance dans un espace de désillusion qu'il qualifie d'enthousiaste.

Je voudrais avoir moi-même cette espérance de l'abbé Pierre et vivre la désillusion enthousiaste, c'est-à-dire ne plus m'illusionner, et, en même temps, croire en l'esprit et me fier à lui.

Je voudrais surtout que la valeur humaine que je convoite au sein de ma désillusion devienne plus qu'une recherche de ce qui est en dehors de moi-même et en moi-même. Je voudrais surtout qu'elle puisse transcender l'expérience du bien face au mal, pour devenir foi en l'esprit invisible, porteur du message de ma valeur humaine se dévoilant à travers ma valorisation des autres.

Si j'appelle à la transcendance dans la recherche éthique, c'est parce que je crois que l'homme devra toujours dans cette recherche dépasser l'espace normatif de la valeur qui le définit dans sa condition de vie objective et qui limite sa marge de manœuvre dans ses tentatives d'exprimer son amour.

L'homme apprendra, de la sorte, à apprécier la mesure de son amour au-delà de l'obéissance à un interdit, car obéir à l'amour, c'est obéir à sa volonté ultime de déplacement des lieux de son égoïsme à ceux de son altérité, pour s'élever vers les origines de la vie et de la création.

Cependant, ce déplacement du centre d'intérêt de l'homme, des lieux de son égoïsme aux espaces de son altérité, ne peut se faire sans son engagement vers ce qui n'est pas encore, jusqu'à sa désimplication totale par rapport à ce qui est. Obéir deviendrait, dans ce sens, s'engager, pour la vie à la limite de la vie. C'est aussi, s'effacer pour qu'apparaisse ce qui est effacé par la prépondérance de notre égoïsme. A travers cet effacement, le regard de l'homme ira à la rencontre de la valeur humaine, sa valeur qui transforme en lui toutes les perspectives de sa vie: son désir d'avoir en don d'être; sa peur de la mort en attente de l'instant du passage de la réalité à la vérité; sa jalousie de l'autre en envie de l'autre dans sa différence le fondant dans sa valeur.

Ne pourrions-nous pas dire, à partir de là, que l'absolu que nous voudrions atteindre (Dieu), n'est autre que celui que nous découvririons en nous-mêmes au travers de notre recherche éthique sur le chemin de notre effacement? La perspective humaine éclairée par notre effacement ne serait-elle pas à rechercher dans notre questionnement éthique davantage que dans l'absolu qui s'impose à nous de l'extérieur?

8- **Abbé Pierre,** *Mémoire d'un croyant,* Fayard, Paris, 1997.

Ces interrogations soulèvent en fait la problématique du lien entre morale et éthique. Et l'on pourrait se demander si ces dernières ne se rapportaient pas, l'une à l'autre, comme la réponse se soucierait de la question.

Là dessus, et pour éclairer la nature de ce lien, j'aimerais poser la série de questions suivantes: La morale ne serait-elle pas la réponse en terme de conduite à respecter, qui statue sur l'état des choses, là où l'éthique reste une question qui s'interroge sur le sens des choses dans leur état réel, le plus proche de leur vérité? Ne peut-on pas dire ainsi que la morale est la définition d'état de ce qu'on doit observer, et que l'éthique est l'orientation dynamique de notre recherche du sens de notre humanité, c'est-à-dire la loi qui nous gouverne réellement de tout temps et pour tous les temps? Dans ce sens, l'éthique ne serait-elle pas la recréation continuelle de la loi dans un acte de foi?

Partant de là, le questionnement réel au sujet du rapport entre la morale et l'éthique se réduirait, à mon sens, à se demander si la valeur d'état, ou la morale définie dans les normes et dans les mœurs, était autre chose que l'état limite inférieur ou le point de départ à partir duquel la recherche éthique commencerait.

Et à la lumière de ce questionnement, la valeur humaine se dessinerait à travers les sens retrouvés de l'universel se découvrant à l'homme qui les recherche dans une épreuve éthique.

Il en serait ainsi, parce que dans cette épreuve on ne se soumettrait plus à l'état des choses telles qu'elles sont définies, mais on obéirait aux sens retrouvés sur la voie de son exploration des moyens les plus appropriés pour vivre son altérité et pour valoriser la vie en soi et dans le monde.

Mais reste que pour savoir, comment cette recherche du sens, entre morale et éthique, va-t-elle se produire, et comment la valeur humaine va-t-elle émerger au sein de cette recherche, on devrait appuyer l'hypothèse selon laquelle l'absolu objet de cette quête de sens, naît en soi quand il naît en nous. On aurait ainsi à défendre le paradoxe de cet absolu qui, bien qu'il soit avant nous, il ne peut exister concrètement qu'à travers sa prise de forme significative pour nous. Ceci veut dire tout simplement, que c'est à travers la signification que l'absolu prend dans notre acte de reconnaissance de sa présence en nous et en les autres, qu'il commence à exister réellement, pour nous et pour les autres.

La reconnaissance de l'absolu en toute personne humaine préfigure, dans ce sens, l'acte de son existence au fondement même de la valeur humaine. On découvrirait surtout qu'il n'existerait pas de valeur humaine sans la reconnaissance de l'homme par l'homme comme absolu. La reconnaissance de l'absolu constitue, de ce fait, le début du chemin vers l'éthique début à travers lequel l'absolu commence à exister en soi.

A travers cette reconnaissance, l'homme découvrirait son appartenance à cet absolu. Les reconnaissances particulières et spécifiques de l'absolu, dans des actes éthiques appropriés, composeraient de ce fait les multiples facettes de ce dernier. Elles feraient preuve de son existence en soi, existence qui recouvre toutes les expressions qui cherchent à l'incarner en restant égales à elles-mêmes.

Si nous transposions cette dynamique de l'absolu sur le plan de la loi normative, véhiculée dans la morale, nous constaterions que cette dernière ne peut exister en soi que quand elle existe par l'homme, en l'homme et pour l'homme. Il faut donc qu'elle se transfigure et qu'elle devienne vie, pour s'incarner dans l'homme selon les formes qui lui sont signifiantes, tout en tendant vers l'absolu au-delà de toutes ses expressions conjoncturelles.

La valeur de l'homme s'acquerrait, de la sorte, à travers les efforts qu'il déploierait pour recevoir l'incarnation spécifique de l'absolu en lui. A travers ces efforts, l'homme se produirait lui-même dans un acte de reconnaissance et d'amour vis-à-vis de son prochain, ami ou ennemi. En le faisant, il s'acquitterait de l'obligation morale qui lui incombe sur une voie de recherche de sens et d'élévation vers Dieu. C'est donc l'homme lui-même qui produirait sa valeur à travers sa reconnaissance de l'absolu en lui et en tout homme, reconnaissance qui permettrait à ce dernier de s'incarner en lui.

Partant de ces réflexions, nous comprendrons pourquoi ce qui existe pour lui ne pourra découvrir son existence en soi qu'à partir de ses existences circonstancielles respectives. Nous comprendrons aussi pourquoi, suite à cela, il n'y aura plus de soumission ou d'obligation d'obéissance sommaire à un ordre moral qui vaille, car il ni restera que la vie qui engendrera la vie. En se consumant, de la sorte, pour la vie, on la retrouvera dans sa nature propre, qui est don d'amour et de joie à l'infini.

En nous basant sur cette analyse, nous découvrirons pourquoi l'éthique et la morale se doivent de dialoguer continuellement en s'appuyant l'une sur l'autre. Dans ce face-à-face, l'homme, en menant sa recherche éthique, ne peut pas se suffire de regarder les règles de bonne conduite, dans le sens de leur observance. Il se doit de les observer, comme un point de départ, ou comme une limite inférieure à ne pas trangresser. Il devra, en plus, dépasser cette limite, sinon, l'éthique perdra sa raison d'être comme questionnement perpétuel portant sur la formalisation de l'obligation morale, obligation qu'il aura à réincarner dans des actes de vie spécifiques.

Ne pas tuer se transformera, dans ce sens, en un effort qu'on devra déployer pour protéger la vie. Ne pas mentir retrouvera aussi ses résonances premières comme recherche de la transparence dans la communication avec l'autre et sa reconnaissance à valeur égale.

L'éthique n'est donc pas la même chose que la morale, ni son contraire. C'est la nature paradoxale de la morale. C'est ce qu'elle ne dit pas. C'est l'esprit du dire que la parole n'exprime pas.

Comment allons-nous pouvoir effectuer toutes ces transformations, sans notre regard reconnaissant de l'absolu humain en tout homme, regard qui nous aidera à tracer les perspectives de l'absolu et à planifier l'avènement de notre impossible altérité sur les routes de notre esprit?

Comment allons-nous supporter de vivre le paradoxe de la morale sans accepter d'habiter dans les paysages de notre cœur battant au rythme de l'élan de notre imagination nourrie par notre regard dans son voyage vers l'absolu, au-delà de ses expressions conjoncturelles.

Voilà la double question que l'on aura à élucider dans les travaux de ce colloque et que l'on devra laisser ouverte pour les observations qui vont suivre.

Cette double question nous orientera de la façon dans nos débats sur le comment-faire pour pouvoir dépasser notre adhésion à un état de droit, où on s'interdirait de nuire à soi-même, à l'autre et à la collectivité, et où on réclamerait des services et des garanties? Elle nous permettra de rechercher les moyens les plus sûrs pour pouvoir remonter ensuite à notre engagement d'amour qui serait susceptible de nous aider à rechercher la vérité dans notre vision positive de la vie, où l'autre comme absolu nous orienterait dans nos choix éthiques.

Conclusion

A ces débuts du 21ème siècle, et dans la foulée de la vitesse du mouvement de la vie, au sein de laquelle nous sommes assignés à agir et à réagir, nous pouvons de plus en plus dire que nous ne savons pas, sans être taxés d'ignorants.

Je vais, dans ce qui suit, recommander à l'assemblée réunie à l'occasion de ce colloque et au lecteur, de me suivre sur l'axe de recherche du savoir qui n'est pas encore, plutôt que sur celui du savoir qui a fait ses preuves et qui est reconnu. Cette recommandation se justifierait par le fait que, sur cet axe, on ne peut plus facilement se hasarder à dire qu'on sait comment aller du négatif au positif, de l'interdit à l'amour, et de la valeur établie à la valorisation. On doit, par contre, oser dire qu'on ne sait pas encore, mais qu'on va essayer d'en savoir davantage à partir de son engagement positif et sa foi en l'homme.

La problématique que soulève ce type de recherche reviendrait à oser s'interroger sur les défis de l'éthique dans son rapport à la foi. Je poserai à cet effet les deux questions suivantes:

Comment se fier à ce qu'on ne sait pas, ou à ce qu'on n'a pas fait encore?

Comment s'orienter vers l'invisible qui ordonnerait l'événement, en ce temps de vitesse et de liquidité, dans l'absence d'un terrain battu, un semblant de trace, aussi vague soit-il, qui dissiperait quelque peu notre angoisse?

Je me rends compte, devant ces questions, que je ne peux les poser sans la foi, la foi en Dieu, et/ou la foi en l'humanité de l'homme, car c'est avec cette foi seulement qu'on arrivera à accepter, sans chercher à le comprendre, pourquoi les incarnations particulières de l'absolu ne sauront jamais l'épuiser.

Avec cette même foi, on arrivera pareillement à se convaincre du fait que, si l'absolu qu'on recherche n'est pas dans ce qu'on a trouvé, c'est parce qu'on doit le chercher continuellement avant l'évènement et après l'évènement. Avec la foi, on arrivera à saisir, ou plutôt à intracepter, pourquoi, pour pouvoir chercher l'absolu, il faut commencer tout d'abord par ne pas le dénier ou l'annuler dans sa possibilité d'être ou encore chercher à se l'approprier, et il faut, ensuite, s'arrêter de tuer, de mentir, de voler, etc..

Il faut donc cesser de contrevenir à l'ordre de la vie, qu'elle soit individuelle ou collective, pour arriver à comprendre la raison pour laquelle il est nécessaire de s'engager sur le chemin de la recherche des voies à emprunter en vue de réussir à maintenir la vie, et à s'employer à lui donner de soi-même plus qu'à penser à prendre d'elle.

Il faut surtout rester en recherche, et se convaincre du fait qu'il n'y a jamais d'arrivée en matière de recherche, parce que, quand on trouve, il n'y aura plus rien à rechercher.

Cela dit, nous pouvons nous demander sur ce que veut dire arriver en matière de recherche. Est-ce que, arriver dans une recherche veut dire arriver à trouver, ou bien, arriver à cheminer vers le lieu où le point d'arrivée et le point de départ se rejoignent?

Nous pouvons nous demander, aussi, si à ce dernier lieu le point de départ de la recherche ne doit pas rester questionnement sur lui-même et sur son contact possible avec le point d'arrivée.

Nous pouvons nous demander enfin s'il ne fallait pas que ce départ se transforme en lui-même, et qu'il ne soit plus, a chaque fois, le même départ, mais un départ différent, un départ qui crée en lui son propre enthousiasme et sa propre désillusion?

Cela nous conduirait de nouveau à nous questionner, s'il ne fallait pas cheminer dans la recherche, avec la conviction ferme, que trouver c'est avancer davantage vers ce qui n'est pas encore, et qu'avancer vers ce qui n'est pas encore constitue, lui-même, l'objet de ce que nous voulons faire exister sans pouvoir l'épuiser dans l'avènement de son existence?

Voilà la question qui doit nous orienter dans notre démarche éthique vers la valeur, notre valeur humaine, à ces grands moments de vitesse et de liquidité que nous vivons et de cristallisations socioculturelles qui en découlent dans nos sociétés d'aujourd'hui.

Pour être plus concret, je déclinerais cette question selon trois séquences, comme suit:

Comment rechercher la loi plus loin que la loi positive?

Comment s'engager dans la foi aux confins de toute croyance?

Comment redéfinir l'espoir dans l'espérance du contact avec l'insaisissable et l'intangible?

Ces sous-questions définissent pour moi les champs de recherche et d'action en matière de conduite éthique, champs qui soustendent les démarches à suivre pour pouvoir opérer les transformations nécessaires au sens normatif de nos conduites et jugements.

Elles nous aideront ainsi à échapper et à la tendance que nous avons de nous défendre derrière le rideau de nos normes érigées en valeurs absolues et indépassables, face à la vitesse du changement, et à la liquidité des liens sociaux qui perturbent la stabilité des sociétés à l'heure actuelle.

III- Ethique et société: L'amorce d'un débat.

Pour amorcer le débat sur la question éthique dans la société libanaise d'aujourd'hui et pour guider les travaux de ce colloque, le Centre Libanais de Recherches Sociétales propose le plan suivant:

Présentation du colloque:

Problématique soulevée: vitesse et fluidité des sociétés, versus radicalisations socioculturelles, quelle éthique?

Conférence d'ouverture:

L'éthique à l'heure de la mondialisation

Premier sujet:

La conduite éthique entre pluralité des systèmes de valeurs et la recherche du sens.

- Conduite éthique dans les sociétés traditionnelles (la continuité).

- Conduite éthique et modernité (la discontinuité).

Deuxième sujet:

Défis de la conduite éthique dans les sociétés contemporaines (la vitesse).

- Défis découlant de la dynamique technologique. (technologie, vitesse et déstabilisation des systèmes de solidarité sociale).
- Défis découlant de la dynamique des migrations humaines (mixité culturelle et disparités sociales).
- Défis découlant des critères de développement et d'évolution humaine (unicité du sens des droits de l'homme et pluralité des cultures et des systèmes des valeurs).

Troisième sujet:

Entre la certitude des principes moraux et l'incertitude de la conduite éthique, la problématique du dialogue des cultures, des morales et des systèmes de valeurs.

- Expérience de dialogue sur la base des critères de succès dans le monde contemporain et risques d'hégémonie du plus fort.
- Expérience de dialogue sur la base de recherche de dominateurs communs et risques de recul de la recherche du sens.
- Quel espoir pour un dialogue sur la base de l'incertitude morale et la recherche commune des sens de notre humanité au temps présent? (l'expérience de la médiation).

Quatrième sujet:

Existerait-il une bonne règle morale sans une bonne intention qui la discuterait et une lutte humaine en faveur de l'altérité? (problématique des éthiques professionnelles dans les sociétés contemporaines).

- Ethiques des professions médicales et défis de la relation humaine et de la solidarité sociale.
- Ethiques des professions juridiques et défis des droits humains (comment affronter le jeu de force dans l'exercice des règles de droit?).
- Ethiques des professions de construction et d'urbanisation (comment faire valoir les droits publics au sein même des droits privés?).
- Ethiques des professions sociales et défis des droits des exclus et des marginalisés.

Cinquième sujet:

En vue de pouvoir affronter notre barbarie humaine revenante, peut-on espérer en une résistance éthique aujourd'hui, et comment? (éthique, résistance et engagement humain)

- Résistance éthique dans la famille.
- Résistance éthique dans les établissements éducatifs.
- Résistance éthique dans les organisations de la société civile.
- Résistance éthique dans les organisations gouvernementales. (la fonction publique).
- Résistance éthique dans les organisations des Nations Unis.

Pour conclure, nous pouvons dire que ce colloque s'inscrit dans le cadre des activités de recherche et du dialogue que le Centre Libanais de Recherches S ociétales organise et qui se repartissent selon deux axes:

- l'axe de la démarche des valeurs et des systèmes moraux,
- l'axe de la dynamique civique.

Il vise, de ce fait, à examiner les modalités des relations en vigueur à l'heure actuelle entre:

- la conduite éthique dans sa relation avec la recherche du sens et le vécu des vertus,
- les règles morales qui définissent les principes et les fondements des obligations qu'on doit observer par devoir pour que l'on soit juste les uns envers les autres,
- les systèmes de valeurs, en tant qu'entités symboliques globales qui imprègnent les comportements individuels et collectifs par leur cachet propre, cachet qui porte en son sein les expressions culturelles des gens dans leur relation avec le fondement religieux et traditionnel de leur croyance.

On pourra ainsi s'attendre des travaux de ce colloque qu'elles puissent aider à relancer la recherche éthique dans les sociétés contemporaines et au Liban plus particulièrement, en vue d'affronter les tendances à la radicalisation et au fondamentalisme des systèmes de valeurs, en raison des peurs sur l'avenir qu'occasionne la vitesse de la dynamique technologique en vigueur, d'une part, et de promouvoir le dialogue entre ces systèmes, sur la base de la recherche commune du sens de notre humanité, d'autre part.

Boulos A. Sarru'

Ethics and Events: The Dialectical Reciprocation

The correlation between events and ethics in the domain of practiced life is an issue that does not beg the proof. The bi-polar nature of this life and its incorporation of a physical event incapable of defining itself except in terms of a supra-event or a value called ethics, and a value that will remain a vague abstraction until it is molded into the event, is almost unanimously credited by thinkers of different creeds. Indeed, it is in the nature of the event to beg a definition, a specific parameter of identity, a specificity of character in order for it to exist and be distinct from other events. These requisites were initially determined in the light of man's reaction to the results of these events and his reflection on these results. In the savage and the primitive stage of transacting with events, man assigned initial responses which took the forms of elementary value judgments. These judgments were initiated, not sourced, by the event, and hence became associated with it.

This association is one of generation and imposition, by which is meant that the physical event, by virtue of its impact on the human response to the two basic motives of satisfaction and dissatisfaction, has generated value judgments in their initial stage. But when the physical impact has recurred, the corresponding value judgments were imposed on it. Moreover, a specific value judgment was assigned to the specific physical event so that a more intricate system of correspondence was assembled to govern the relationship between the two. The correspondence of event and ethics engaged the two in a reciprocal dialectic in the sense that the physical event calls for its corresponding value in the same manner that this latter signifies a specific physical event.

Needless to say that the broader the spectrum of correspondences between events and ethics, the more general and conclusive will be the applicability of ethics to events and vice versa. On this level, events will be less concretized than the individual event, and the corresponding ethics will follow suit as well. It follows that the ensemble of these value judgments, or the ethics governing the physical event, gradually started to have an entity of their own called upon every time an event was brought before value judgment. Moreover, and in a more abstracted domain, these value judgments became events in their own right detached from the immediate physical event. On this level, events will be less concretized than the individual event, and the corresponding ethics will fol-

low suit as well. For example, to kill someone is a crime restricted in its ethical accountability to the individual act; whereas killing, though comprising repeated acts of murder, is more of an abstracted pattern that calls for a corresponding ethical accountability. This is not to say, however, that these judgments are there as separate entities for their own sake and upon their own merit; rather, they are abstracted universals that apply to collective physical events. The base line of these judgments, nonetheless, remains their determination of the value of the physical event.

This polarization of the moral value judgment and the physical event posits a number of considerations that, in their overall representation, will reveal a dialectical reciprocation of identification. First, as the physical events will generate corresponding ethical judgments, they will be classified under the specific category of ethics they evoke. The broader and more frequent the recurrence of these events, the broader will be the applicability of their ethical correspondences. And when the ethical judgment reaches the phase of a general abstraction, it imposes its applicability on the general event. Second, this correlation entails that, at least in the domain of physical events, there can be no dissociation between ethics and events without compromising the semantics of being. Hence, the reciprocation of the two components of event and ethics is essential, constitutional, and imperative. Indeed, we can go a step farther than T. de Chardin, who stipulated the acknowledgement of the morphological value of moral action for the identification of progress, to claim that the ethical action determines the scope and identity of the physical event, and vice versa. Third, the dialectical reciprocation of ethics and events renders the issue of essence and substance rather circumstantial. If we consider the "who is who", if we can use the idiom, in the reciprocation we shall find that the two components are equally important and necessary for each other. We do not have to encumber ourselves neither with the tedious proof of leap logic of the precedence of substance over essence, nor with the unrealistic abstraction of an essence that is detached from substance, especially in the frame of reference we live in. As a matter of fact, Descartes' world and Sartre's are the two sides of the same coin, except that the first is clearly rendered while the second will always be in the making.

Having established this, we cannot be oblivious any more to the growing need of playing a more effective role in steering our world toward more benevolent objectives. The fact that the world, indeed the cosmos, is coming closer with each passing day entails that physical events will very soon be common human denominators generating, and governed by, corresponding common human ethics. Ethics and events are not anymore isolated entities or whimsical preferences, but are determiners of a make or break world. In this matter, the choice is that there is no choice.

Olivier Mongin

L'éthique à l'heure de la mondialisation

Ethique et morale: Comment redonner sens à la loi universelle?

Je voudrais d'abord revenir sur ces notions de morale et d'éthique qui ne doivent pas être prises de manière trop confuse.

Je voudrais ensuite rappeler que, quitte à parler de mondialisation, il n'est pas inutile d'essayer de définir cette période historique qui est la notre.

La mondialisation, c'est un mot valise. On y met beaucoup de choses, mais il faut quand même faire l'effort de comprendre en quoi ce phénomène correspond à une rupture historique extrêmement brutale à laquelle nous n'accordons que très peu d'importance, et nous Européens plus que les autres.

J'en arriverai enfin à la question de l'éthique. Comme cela a été dit précédemment, on ne pense et on n'agit éthiquement qu'en fonction de l'évènement. L'évènement qui nous intéresse ici, c'est la mondialisation. En quoi cette mondialisation perturbe-t-elle nos représentations éthiques et nos rapports aux valeurs?

Je mettrais, à cet effet, en avant un certain nombre de notions, telles celles qui ont trait à l'égalité, la sécurité, la solidarité et la capacité de réalisation de soi. J'insisterai beaucoup sur les conséquences qu'a la mondialisation sur ces notions et je terminerai sur le problème des valeurs quant à leur fondation dans un contexte mondial, où la question de l'universalité n'est plus simplement portée par le «monde» européen.

Je commence donc en citant Paul Ricœur, qui est un ami du Liban. Je citerai aussi son article qui s'intitule: *Avant la loi morale, l'éthique*. Penser l'éthique, selon lui, ce n'est pas nécessairement porter son attention sur la norme, la règle, c'est à dire la loi morale ou l'interdit. Il faut de la norme et de la règle, bien évidemment, parce qu'il y a de la violence, jusqu'à nouvel ordre, dans le monde. Car, si l'humanité n'était pas violente, il n'y aurait pas besoin de règles, c'est-à-dire de la loi morale. La loi morale dans notre tradition européenne ancienne est «formelle». On dira aujourd'hui qu'elle est procédurale.

---

* Ce texte est la reprise d'une intervention orale. Je remercie Abdo Kahi pour la fidélité de sa retranscription. O.M.

Mais si elle est formelle et procédurale, c'est parce qu'elle n'a pas de contenu (le juste ne dit pas le Bien) et qu'elle peut être partagée par tout le monde. De ce fait, on peut dire que la loi morale est universelle, mais que sa grande faiblesse, par rapport à la conception traditionnelle de l'éthique (le juste indique un Bien), est le manque de représentations du bien et du mal. Le problème que pose Paul Ricœur est donc un problème très contemporain, même pour l'Europe, parce que l'Europe a buté sur le fait que la loi morale n'est que procédurale et qu'elle ne peut pas s'inscrire dans les valeurs qui la précédent. Or cette inscription dans les valeurs, ce que Paul Ricœur appelait l'Ethique, devient aujourd'hui de plus en plus nécessaire.

Il faut donc s'obliger à resserrer les liens entre à morale et éthique, car si la morale est une règle universelle, notre problème aujourd'hui est celui d'un rapport à l'éthique, au sens de savoir où puiser l'énergie pour redonner sens à la loi universelle. Où allons-nous, donc, retrouver le désir, qui fait que nous aurons envie d'appliquer communément la loi morale qui est une émergence de l'universel?

Le problème de l'éthique dans son rapport avec la morale est pour nous de savoir comment pouvoir accéder à l'universel, ou à la loi morale, dans un contexte qui n'est plus du tout le contexte de l'après deuxième guerre mondiale, qui était encore celui d'une philosophie de l'histoire qui laissait croire à une montée progressive vers l'universel, dont l'Europe était l'incarnation historique. Si j'insiste, c'est parce que le fait de réfléchir sur le rapport éthique/morale, c'est une façon de reprendre la question de l'universel dans un contexte éthique qui n'est plus le même historiquement, et au sein duquel la mondialisation se présente comme un des évènements clés qui ont perturbé complètement nos représentations. Il devient de plus en plus urgent de repenser l'universel après la sortie de la guerre froide et du bilatéralisme que nous avons vécu en Europe et dans le monde. En effet, après 1989, ce qu'on appelait l'utopie égalitariste communiste, qui a été portée par une vision «progressiste» de l'histoire, a cédé devant la mondialisation. Après 1989, la chute du Mur, s'il y a un événement central, c'est bien la mondialisation.

La mondialisation: Unification par la fracture et la dissociation.

La mondialisation n'est rien d'autre que l'amplification de la révolution économique, qui porte, cette fois ci, principalement sur les échanges. Ces nouvelles orientations ont abouti à l'individualisation du salariat, à la délocalisation des entreprises et à la financiarisation du capital.

Mais ce serait une erreur que de vouloir réduire la mondialisation à un phénomène strictement économique, même si on y voit une rupture par rapport à la grande révolution commerciale que l'historien Fernand Braudel avait si bien analysée. La mondialisation c'est aussi, et peut être surtout, une révolution technologique, où la question du virtuel est centrale. C'est enfin une révolution ter-

ritoriale où nous avons affaire à une nouvelle réorganisation des espaces comme on le voit déjà en Europe. Les territoires sont de moins en moins organisés en fonction d'un pôle central qui était l'Etat.

Au fond, pour pouvoir définir la mondialisation, il faut constamment essayer d'y voir un double phénomène de dissémination (liée aux flux technologiques) et de dissociation. Plus on a l'impression d'être mondialisé, plus ça dissémine et plus ça dissocie en même temps, et c'est là où se trouve le paradoxe de la mondialisation. De ce fait, plus on se trouve avec la mondialisation dans le global, et plus on est amené à être dans la fracture. C'est donc dans ce paradoxe que réside le grand problème de la mondialisation, car, très souvent, on a tendance à s'y installer, comme si l'unification du monde était déjà en train de se faire, ce qui est une erreur.

On est effectivement dans une mondialisation qui n'en finit pas de couper et de fracturer sur tous les plans (le plan de l'entreprise, le plan du territoire et le plan culturel). On est également dans une révolution politique qui conduit, non pas à la disparition de l'Etat, mais à l'affaiblissement de son rôle, car il n'a plus le contrôle de l'action économique. Enfin, la mondialisation, c'est une culture qui s'accompagne, là aussi, du retour identitaire. C'est donc un mouvement qui globalise, mais en unifiant apparemment il radicalise les identités et fracture le tissu social. C'est un mouvement qui introduit des coupures dans le tissu social. Mais cela fragilise la solidarité, ce don témoigne l'évolution du projet européen porté par l'Etat Providence. Là dessus, et sans en faire un élément distinctif, je pense, pour être allé régulièrement en Amérique latine, qu'il était temps de s'interroger sur le devenir religieux au sein de la mondialisation. Les problèmes posés ne sont pas simplement et uniquement reliés à l'Islam; les analystes montrent très bien, qu'en 2050, la principale religion à l'échelle universelle sera la religion évangélique. Pour observer ce problème, ne pensons pas seulement au Etats Unis mais à ce qui se passe en Afrique et dans les Caraïbes. La religion évangélique est une religion fortement privatisée, donc elle s'inscrit très bien dans un monde qui est un monde du marché.

J'aimerais attirer l'attention sur le fait que nous sommes, là, devant un fait mondial saillant qui mérite d'être observé et discuté d'une manière critique. Bref, la mondialisation est un phénomène multiple, à plusieurs composantes qu'il faut arriver à articuler. Face à cette multiplicité et à cette complexité du phénomène de la mondialisation, il faut oser dire qu'il y a là une rupture historique aussi importante, et peut être plus importante, que celle qui nous a fait à rentrer, nous Européens, comme la plupart des pays contemporains, dans la société industrielle finissant aujourd'hui.

La mondialisation ce n'est par conséquent pas une unification progressive du monde. Elle ne veut nullement dire que nous vivons dans un monde plus unifié

par les images et par le virtuel etc.... Elle est globalisation de la dissémination qui produit des fractures.

De l'Ethique à l'heure de la mondialisation

Maintenant, venons-en à l'éthique, et reprenons les questions posées par Kant dans son livre sur «Les lumières». Poser le problème de l'éthique, c'est, comme disait Kant, une façon de «s'orienter dans le monde». Mais je pense que nous avons aujourd'hui à poser ce problème dans un contexte qui n'est plus celui des Lumières, ou celui de l'avènement des sociétés révolutionnaires industrielles. Nous avons donc à nous poser le problème éthique dans notre monde d'aujourd'hui. S'orienter dans le monde, disait Kant, c'est s'orienter dans le temps et dans l'espace. Nous avons à comprendre aujourd'hui que nous sommes passés d'une représentation utopique de l'avenir, basée sur nos capacités d'anticipation de notre devenir, à un monde qui est un monde qui justement s'inquiète de son devenir.

Nous sommes passés d'un monde où effectivement nous avions le bonheur de penser automatiquement l'avenir comme un progrès, à un monde où l'avenir est indéterminé.

Le monde n'a jamais était aussi indéterminé, c'est un monde qui est ressenti, dans son indétermination, comme portant en lui énormément de menaces d'inquiétudes et de peurs. La question est alors de savoir si nous sommes capables d'être responsables d'actions qui ne sont pas encore advenues, c'est-à-dire d'actions qui n'ont pas encore eu lieu, et d'actions que nous n'avons pas agies. Cela pose un problème énorme, c'est le problème de savoir comment anticiper les débats sur le plan de l'évolution de la biologie, et sur celui des technologies de l'usage du nucléaire. Nous avons à nous poser la question de l'avenir de nos enfants qui ne sont pas encore nés.

Nous avons à nous inquiéter pour tout aujourd'hui. Nous vivons, dans des sociétés hyper-responsabilisées, au point justement qu'il devient insupportable d'y vivre. On ne peut pas être responsable de tout en permanence. De ce fait, le concept de responsabilité, qui a remplacé celui de l'espérance, est un concept qui doit nous interroger. Nous avons plus de responsabilités que jamais, mais est-ce que nous pouvons être responsables d'actes et d'actions que nous n'avons pas commises?

Cela remet en cause tous les fondements de la morale ancienne, puisqu'on a, en principe, le droit à la netteté. Je ne suis responsable devant le tribunal que des actes que j'ai commis. Il y a là, par rapport à l'avenir, une question extrêmement importante que nous vivons quotidiennement. Nous savons tous que l'avenir nous inquiète mais à quel point pouvons-nous être responsables de ce qui n'est pas en encore advenu dans notre monde? Nous ne savons donc plus quoi faire

de cet avenir qui nous fait peur alors même que la technologie avance avec la puissance qui a été déjà évoquée. Cette charge de responsabilités se retrouve aussi dans le champ politique. Après les totalitarismes, comme le dit très bien Pierre Hassner, nous ne sommes plus simplement responsables de la démocratie, sous la forme de la souveraineté populaire, car nous devons être démocrates en défendant davantage les droits de l'homme et l'Etat de droit. Là aussi, je dirai que notre inquiétude est liée à cette surcharge de nos responsabilités politiques, car nous n'avons jamais eu autant de responsabilités, là où on ne voit pas très bien comment nous allons pouvoir les assumer.

Ethique: temps et espace

Ce qui pèse sur l'avenir et sur nos capacités de nous représenter cet avenir, ce n'est pas uniquement le fait que les utopies ne sont plus porteuses de sens aujourd'hui, mais c'est que la révolution technologique et la pensée philosophique qui l'a accompagnée nous ont bien fait comprendre que le problème du virtuel n'est pas tellement dans le fait qu'il s'oppose au réel. Il est davantage dans les possibles auxquels il laisse croire. Nous nous rendons bien compte de cela à chaque fois que nous nous mettons devant notre ordinateur. Le problème du virtuel, c'est qu'il a tendance à déchaîner les possibles par rapport à l'avenir. Il peut nous faire croire que tout est possible. Il y a, donc dans ce virtuel un défaut d'avenir déterminable et maîtrisable. C'est ainsi, qu'à travers le «déchaînement des possibles» auxquels il fait croire, il favorise une dépréciation, sinon une dévalorisation du réel.

En effet, si tout est possible pour moi, mon propre réel n'est plus intéressant. De ce fait, dans tous les débats sur les jeunes générations en Europe et en Occident, la dépréciation et la dévalorisation de leur vécu réel est une des questions saillantes qui mérite d'être analysée et traitée. Il apparaît ainsi que leur vrai réel, celui dont ils doivent être responsables... leur milieu, leur cadre de proximité, les institutions publiques et privées, etc..., ne constitue pour eux que des espaces complètement dépréciés. Or ces espaces ne sont autres que l'ensemble de nouveaux lieux de l'urbanité dans nos sociétés respectives, d'où l'importance de la question urbaine aujourd'hui. Cette question, en fait, s'adresse à notre nouveau réel de proximité qui est dévalorisé à nos yeux par un virtuel qui nous fait vivre dans un autre réel, un réel qui nous offre des «possibles» à l'infini, d'où l'importance de reposer la question éthique aujourd'hui dans son rapport à notre espace/temps.

Nous avons une représentation difficile de l'avenir. Il nous apparaît plus comme menace que comme promesse, et nous avons en même temps une manière de déchaîner les possibles qui dévalorisent notre relation au réel. Ce sont là des remarques qui me paraissent importantes pour prendre en compte la question de notre temporalité éthique, parce qu'effectivement cette question se doit de s'inscrire dans une réflexion qui nous relierait d'une manière plus adéquate à la

loi universelle. Je l'ai dit d'entrer en jeu; en citant Paul Ricœur, il n'y a pas d'universalité morale sans un contenu propre, et il n'y a pas de contenu moral propre sans une réappréciation de la place qu'il peut avoir dans la réalité, la réalité d'une culture, celle d'une religion, etc...

On voit bien ainsi qu'on a du mal à prendre en compte la question éthique, en tout cas dans son lien au temps. Mais qu'en sera-t-il de son lien à l'espace? Agir dans l'espace, c'est là un très grand problème que nous pose la mondialisation parce que l'espace de la mondialisation est une espace liquide, aquatique. Nous vivons effectivement dans un monde liquide sous l'effet de la fluidité et de la vitesse des communications et les échanges. Toutes les Cités commerçantes du monde étaient au paravent des ports. Aujourd'hui, nous ne vivons plus à l'heure des ports de la fin du moyen âge, car, même si nous sommes dans un même contexte de fluidité, cette dernière ne cesse d'être activée et amplifiée sans aucune mesure par le virtuel. La fluidité, dans notre monde aujourd'hui, devient liquidité totale sous l'effet de la vitesse des communications et des échanges s'accroissant de jour en jour. Cette liquidité rappelle de plus en plus le rôle de l'eau, et dans cette eau, il y a ceux qui surfent à la surface et ceux qui s'y noient.

Nous sommes donc dans un monde où l'on se noie beaucoup, comme le dit l'économiste Daniel Cohen.

Le problème de la mondialisation, c'est qu'elle n'intègre pas, et c'est de là que vient la difficulté que ressentent les Européens qui ont connu l'expérience de l'Etat providence. En effet, l'économie mondialisée n'a plus ce souci d'intégration, qui passait, dans le monde industriel, à travers les entreprises, aussi bien qu'à travers les syndicats et la politique généralisée de l'Etat providence, bien sûr. Alors, qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire qu'il y a des «in» et des «out», et si vous êtes en dehors du jeu, vous y restez, car le courant de vitesse ne cesse de s'amplifier, et le milieu aquatique n'arrête pas de vous entraîner loin du jeu, jusqu'à finir par vous y expulser. Nous sommes effectivement dans un monde qui désintègre ceux qui n'arrivent pas à s'accrocher aux navires de la réussite.

De ce fait, s'il y a rupture, cela veut dire que nous sommes passés, d'un monde qui a été un monde pyramidal, vertical, porté par des Etats nation qui permettaient des promotions, et qui promettaient des avancées et des progressions, à un monde horizontal fluide. Ce monde horizontal n'est qu'une illusion parce qu'il nous fait croire qu'il est à peu près équivalent pour tout le monde, et que chacun peut naviguer dans la fluidité de la mondialisation économique, là où il creuse plutôt des fossés, des creux (les vagues ont des creux), et de coupures.

Ethique et problématique de la sécurité

Nous vivons aujourd'hui dans l'urbain généralisé, mais il y a des coupures de plus en plus et partout. Il y a des dissociations qui génèrent des inégalités inédites et qui interviennent dans tous les champs de la vie sociale, économique et politique, ce que j'ai évoqué auparavant. Ces inégalités inédites nous renvoient, en fait, au problème de sécurité qui s'amplifie dans nos sociétés respectives. En effet, la sécurité est un des meilleurs révélateurs de la mondialisation. Le sociologue anglais, d'origine polonaise, Zygmunt Bauman, avance dans ce sens l'idée que dans un monde fluide, un monde difficile, menaçant et fragile, il peut y avoir une tempête. Cette thèse s'applique au monde de la mondialisation. C'est un monde qui fait que l'individu et la communauté ressentent qu'ils vivent dans un espace qui ressemble à un océan en pleine tempête. Ils demandent, à cet effet, un excèdent de sécurité pour se calmer, là où ils ont l'impression qu'ils ne peuvent pas arrêter la tempête. Spinoza disait que l'Etat était là pour organiser la sécurité, mais pour que cette sécurité ne devienne pas, comme nous dirions à la française, «sécuritaire», il faut qu'il y ait un espoir que l'avenir peut avancer. Il faut qu'il y ait une représentation prometteuse de l'avenir.

Est-ce qu'il faut une sécurité qui active les peurs ou une sécurité qui vienne, au contraire, adoucir ces peurs? Cette question est au centre de nos préoccupations dans le monde d'aujourd'hui où l'individu est en demande de sécurité et d'une manière accrue. C'est ainsi que plus on se sent libre, dans le monde d'aujourd'hui, et plus, paradoxalement, on se trouve amené à être en demande de sécurité. De ce fait, on ne peut plus plaquer aujourd'hui les schémas bien connus sur l'état disciplinaire, car ce n'est plus, en ces moments, l'Etat qui vient discipliner les gens, ce sont plutôt les individus libres qui sont en demande, eux-mêmes, de discipline. C'est ça ce qu'il faut bien essayer de comprendre aujourd'hui. Il faut essayer de comprendre la prééminence de la discipline et de la demande de sécurité faite par les individus auprès de leur Etat. C'est pourquoi les sociologues insistent sur la constitution «de mondes de l'entre soi», où nous nous retrouvons ensemble, mais pas avec ceux qui peuvent nous faire peur ou que nous pouvons craindre.

Avec ces nouvelles exigences de la sécurité, la question de la solidarité se pose autrement dans les sociétés libérales. Avec une sécurité qui se veut de plus en plus sécuritaire, on a été amené à proposer la sécurité comme condition d'une solidarité réinventée. On a été surtout amené à prendre acte d'une certaine fragmentation ou émiettement de l'individu. C'est le titre d'un livre de Zygmunt Bauman. L'individu se trouve aujourd'hui dans un état d'émiettement, c'est-à-dire de morcellement pour recomposer des ensembles solidaires. Effectivement, nous ne sommes malheureusement plus aujourd'hui dans une représentation de la solidarité qui était celle de l'Etat providence. Suite à cela, on ne peut plus avoir l'illusion que la mondialisation unifie et solidarise, car avec les morcellements qu'elle provoque au sein du corps social, elle épuise toutes les

médiations qui ramenait ce corps à son équilibre et installe les sociétés dans une crise d'Intégration.

En effet, la crise de l'intégration que nous connaissons aujourd'hui est une crise de la grande «Médiation» Hégélienne qui devait nous amener à un Etat mondial finalisé.

Ethique et capacité d'agir

J'en viens, sous ce titre, au problème de l'action et aux valeurs qui lui sont associés. Ce problème peut d'une certaine manière nous rendre sceptique. Il s'agit de savoir comment agir si nous ne voulons pas avoir recours à la force. Comment agir sans recourir à la force? Je crois que nous sommes là face à une interrogation qui nous pousse à mettre en avant une notion que nous connaissons sûrement, notion très privilégiée par Paul Ricœur à la fin de sa vie, et très importante pour l'économiste Amartya Sen qui, lui, a forgé un concept propre. C'est la notion de capabilité qui n'est pas une notion simple. Elle n'appelle pas seulement à ce que les individus aient seulement des droits. En effet, et bien que nous soyons dans un monde où les droits de l'homme sont défendus, cela ne veut pas dire, pour autant, que ces droits sont appliqués. Le problème que nous rencontrons partout, revient au fait que les individus ne sentent pas qu'ils ont la capacité d'exercer ces droits. Il y a là, en plus du problème de capacité, ou celui du droit d'avoir des droits, comme disait Hannah Arendt, celui de l'accessibilité, ou de la possibilité dont on dispose pour exercer ces droits.

La grande question de Sen est une question très empirique qu'il illustre à partir de l'interrogation suivante: Pourquoi, alors qu'il y a une grande famine dans une région de l'Inde, il se trouve que, par rapport à deux villages qui sont à proximité des stocks de nourritures dont ils ont besoin pour survivre, les habitants de l'un vont les chercher et ceux de l'autre n'y vont pas? Pourquoi les uns vont avoir cette capacité d'agir et pourquoi les autres ne vont pas l'avoir? C'est la question: Qu'est ce qui fait que je suis capable de profiter de ce qui va permettre de changer ma vie et de ne pas mourir? Amartya Sen propose de réfléchir sur les inégalités, mais pas uniquement comme on le ferait en Europe.

Aujourd'hui, on perd de plus en plus la capacité d'appliquer le principe de l'égalité sur les plans du salaire, de l'accès au travail, de l'éducation et de la formation en général. Il y a pareillement de plus en plus d'inégalités sur le plan de la participation, dans le sens que nous ne sommes pas tous à égalité en ce qui concerne l'accès à la participation, et à tous les niveaux de la vie: économique, social, politique, culturel, etc...

Cette perte de la capacité d'accès à égalité aux fonctions de la vie en société, et surtout l'accès à la participation, pose le problème de la liberté et de l'égalité de «l'agir en société», qui est foncièrement un problème éthique.

Qu'est ce qui fait que je suis effectivement porté à agir?

Donc, chez Ricœur comme chez Sen, nous trouvons cette invitation à repenser les droits dans la perspective de la capacité de les exercer. C'est une invitation à revisiter la notion de capacité, avec l'intention d'atteindre son cœur, ou son noyau dur, où on retrouve la force de l'agir comme capabilité ou comme possibilité concrète de pouvoir réagir aux situations de droit. En effet, il ne suffit pas aujourd'hui de se gargariser du discours des droits, car le problème est un problème d'accès à l'exercice des droits. C'est un problème politique. C'est ce qui va nous permettre d'exercer nos droits.

Conclusion

Pour finir, je dirais que, pour bien se situer sur le plan des valeurs au sein de la mondialisation en cours, nous avons, quand même, besoin de reprendre la question de l'universalité. Nous avons à bien comprendre qu'il y a de valeurs universelles qui ont été portés par des histoires différentes. Aujourd'hui, ni l'Europe, ni l'Amérique ne peuvent apparaître comme cherchant à tendre vers un monde post européen. Personne ne peut prétendre qu'il a le droit de s'approprier les valeurs universelles. S'il n'y a plus d'universalisme génétique, ça ne veut pas dire qu'il n'y a pas de valeurs universelles et de là à faire attention a ce que l'on ne tende pas à verser dans le relativisme. Il faut donc essayer de penser à la manière dont se définirait l'universel dans le cadre de la mondialisation ambiante comme l'ont fait beaucoup d'auteurs, dont Joël Roman, c'est-à-dire de ne pas se satisfaire des définitions qui ont été données à l'universel au milieu du vingtième siècle.

Le problème aujourd'hui, c'est d'arriver à un «universalisme partagé» à une échelle internationale. En effet, que ce soit en Afrique du Sud, ou en Inde, ou en Chine, ou au Moyen Orient, les penseurs et les gens en général ne mettent pas en cause les valeurs démocratiques universelles européennes. Ils s'inquiètent plutôt de voir comment les inscrire dans un contexte qui n'est pas le contexte européen, et dans une histoire qui n'a pas le même sens que l'histoire européenne. C'est peut être là, c'est-à-dire au cœur de ces inquiétudes, qu'on doit rechercher l'approche la plus indiquée pour pouvoir revisiter l'universalité, en reconsidérant la question de la fondation de nos valeurs universelles.

On pourrait se demander à ce propos s'il n'y aurait pas d'autres fondations aux valeurs universelles que celles que nous avons connues en Europe. Paul Ricœur parle, à cet effet, de la multifondation de l'universalité comme une architecture de l'éthique. Sen rappelle que le problème de l'universalité aujourd'hui est un problème éthique. Il s'agit de prendre en considération la part de toute tradition critique qu'on retrouverait, d'une certaine manière, dans chaque culture. Il faut essayer, dans cette recherche éthique, d'aider les cultures et les religions à ne pas

se crisper dans leurs croyances à l'universel en le fixant dans un sens unique, à travers une approche fondamentaliste pour défendre la définition de ce sens.

Il faut faire l'effort de se réapproprier les traditions critiques, dans chacune des traditions, et il faut mettre en rapport, effectivement, tous ces apports de réflexions critiques: l'apport biblique Judéo-chrétien, l'apport du romantisme, l'apport de la pensée arabe, de l'Aufklärung, etc...Paul Ricœur a mis en relief la multifondation des valeurs universelles à distance du discours relativiste d'une part, et du discours hégémonique d'autre part. Cela peut nous convaincre que notre relation à l'universel ne peut plus se construire aujourd'hui qu'à travers différents ancrages culturels, géographiques et historiques qui composent les mondes au sein du monde mondialisé. Pour conclure, je dirai qu'il faut rappeler, qu'en évoquant ainsi la multifondation de l'universel, l'unification du monde au sein de la mondialisation ambiante ne paraît plus comme une fiction.

Notre problème central, c'est de savoir recréer les solidarités dans un contexte horizontal, à plusieurs entrées verticales, en aidant chacun à se reconstituer dans l'horizontalité, pour que la relation plurielle puisse se faire et pour que la multifondation de l'universel puisse se concrétiser. Nous devons comprendre que nous avons intérêt à réfléchir ensemble, que nous soyons Européens, Africains, habitants des Caraïbes ou d'ailleurs, que nous sommes à bord d'un même navire. Nous avons des problèmes communs, toute proportion gardée.

Reste enfin, le problème du mal et du bien. Je rejoins Ricœur sur ce point, qu'on n'a pas besoin d'être religieux pour comprendre que la question du mal est centrale et que le mal c'est ce qui fait mal, c'est la souffrance corporelle. Le mal, c'est le fait d'être mal dans sa peau. C'est aussi le fait d'être mal dans une ville insupportable: en France, en Egypte, en Inde, au Liban, au Lagos ou ailleurs. En reposant ainsi la question du mal, et en se basant sur la croyance générale selon laquelle le bien peut toujours l'emporter sur le mal, nous nous retrouvons de nouveau en prise avec la question de la capacité, que nous avions posé auparavant en termes de capabilité. Je rappelle, à ce sujet, l'idée centrale de Spinoza, selon laquelle l'éthique se construit d'une certaine manière contre la morale. Spinoza appelait, à travers cette idée, à repenser l'éthique sur une autre voie que celle de la morale établie, pour pouvoir donner de l'espoir là où on ne fait que fomenter les peurs. La question du bien aujourd'hui c'est d'arriver à dire oui à la sécurité, même au sein du communautarisme ambiant, si nous voulions attiser les peurs. Il faut dire oui à la sécurité pour arriver à avancer autrement et pour que l'espoir ait du sens pour tous.

Ce texte est la reprise d'une intervention orale. Je remercie Abdo Kahi pour la fidélité de sa retranscription.

O. M.

المحور الأوّل

السلوك الخلقيّ بين تعدديّة القيم والبحث عن المعنى

د. عبد الجبّار الرفاعيّ التخلّق بأخلاق الرحمن: إضاءة الأبعاد الإنسانيّة والمعنويّة والرمزيّة والجماليّة في الدين.

Joël Roman Conduite éthique et modernité

د. عبد الجبّار الرفاعي

التخلّق بأخلاق الرحمن

إضاءة الأبعاد الإنسانيّة والمعنويّة والرمزيّة والجماليّة في الدين

ظلّ نصيب التأليف في الأخلاق هو الأقلّ، مقارنة بغيره من المعارف والفنون في تراثنا المدوّن بالعربيّة. فحين نراجع (الفهرست) لابن النديم وما تلاه من فهرستات ومراجع ببليوغرافيّة، اهتمّت باستقراء الكتب وتصنيفها، نجد التفسير وعلوم القرآن والحديث والشريعة واللغة العربيّة وآدابها وعلم الكلام والفلسفة والمنطق وغيرها، احتلّت حيّزًا واسعًا من عناوين المؤلّفات المذكورة في تلك المراجع، بينما لا نعثر على مدوّنات مستقلّة تعالج البحث النظريّ في الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقيّة في المرحلة المبكرة من عصر التدوين، وإن انبثقت مفاهيم كلاميّة تتّصل بالأخلاق في فضاء التفكير الكلاميّ، وترتبط بالتأمّل في نصوص الكتاب والسنّة، وتنامي الجدل بين الفرق والمذاهب المتنوّعة. ثمّ بدأت تتسرّب بالتدريج الآراء الأخلاقيّة اليونانيّة والرواقيّة والإسكندرانيّة إلى المسلمين، منذ أن تعرّفوا على تراث أثينا والإسكندريّة من خلال الترجمة. وأفضت تأثيرات هذه الآراء فيما بعد إلى أن يؤلّف المؤرّخ والفيلسوف المعروف مسكويه في القرن الرابع الهجريّ كتابه "تهذيب الأخلاق"، الذي دشّن أرضيّة تأسيس علم جديد بموازاة العلوم والمعارف الأخرى في المجال الإسلاميّ. فقد رفع مسكويه الأخلاق أو البحث فيها إلى مرتبة العلم الكامل (وفرض بذلك في المجال الإسلاميّ اختصاصًا فكريًّا موازيًا لذلك الاختصاص الذي فرضه أرسطو في اليونان الكلاسيكيّة، عندما كتب "رسالة في الأخلاق إلى نيكاماخوس". والواقع أنّ كتاب "التهذيب" يستعيد جوهر نظريّة أرسطو[1].وجرى استدعاء المواضيع الأساسيّة لكتاب

١ - د. محمّد أركون، **من فصل التفرقة إلى فصل المقال**... أين هو الفكر الإسلاميّ المعاصر؟ ترجمة وتعليق: د. هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ط٢، ١٩٩٥، ص١٨٢.

مسكويه في آثار لاحقة، بعد أن تمّ دمج الجانب الفلسفيّ بالجانب الدينيّ والصوفيّ[٢]، وخلعت عليها صبغة إسلاميّة في "ميزان العمل" للغزالي، و"أدب الدنيا والدين" للماوردي، و"الأخلاق والسير" لابن حزم.

أمّا المحاولات الحديثة والمعاصرة في هذا الاتّجاه، فلمّا تزل محدودة وضئيلة مقارنةً بالمتطلّبات الأخلاقيّة الملحّة لمجتمعاتنا، التي تجتاحها أعاصير وموجات تقوّض بناها التقليديّة وتسوّقها نحو فوضى شاملة ومصائر مجهولة.

ولعلّ أبرز هذه المحاولات هو رسالة قدّمها محمّد عبد الله دراز لجامعة السوربون بباريس سنة ١٩٤٧ بعنوان La morale du koran "أخلاق القرآن" لنيل شهادة الدكتوراه، وترجمت إلى العربيّة باسم "دستور الأخلاق في القرآن". وقد تحكّمت في رؤيته لـ "أخلاق القرآن" قضايا مرجعيّتها الأخلاق الكانتيّة، والتي محورها: فكرة الواجب أو الالزام الأخلاقيّ أو القانون الأخلاقيّ. وبذلك لا تغدو هذه الرسالة سوى مسعى لمعيار القضايا الأخلاقيّة الحقوقيّة المعاصرة للمؤلّف في ضوء القرآن، وليست مسعى لصياغة "أخلاق القرآن".[٣]

وفي سنة ٢٠٠٠ أصدر الدكتور طه عبد الرحمن "سؤال الأخلاق". وهو كما يتحدّث عنوانه الشارح "مساهمة في النقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة". وبالرغم من استعانة المؤلّف بمعطيات الفكر الغربيّ وتوظيفه لأدواته المنهجيّة، مثلما يفعل في جميع أعماله، غير أنّه يتسلّح برؤية إيديولوجيّة سلفيّة متحيّزة، تستعير خطاب تيّارات ما بعد الحداثة المناهضة للعقلانيّة والتنوير، وتحرص على اصطناع صورة ممسوخة مجتزّأة زائفة للحداثة، وتحاول تنزيه الذات، وتبجيل الماضي بتمامه، ورؤية التراث من منظور رومانسيّ حالم، واعتبار كلّ شيء فيه جميلاً منزّهًا، ومضيئًا ساطعًا.

الإنسان كائن متديّن، الدين ظاهرة واكبت تاريخ البشريّة منذ وجودها على سطح الأرض، والإنسان كائن متديّن، وإن تباينت تعبيراته عن تديّنه، واختلفت تجلّيات الدين ومظاهره

٢- د.ماجد فخري، **الفكر الأخلاقيّ العربيّ**، نصوص إختارها وقدّم لها، بيروت: العلميّة للنشر والتوزيع، ١٩٧٨، ج١: ص١٢-١٣.

٣- د. محمّد عابد الجابري، **العقل الأخلاقيّ العربيّ**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط١، ٢٠٠١، ص١٤-١٥.

في حياته. ومع أنّ طائفة من الفلاسفة والمفكّرين تنبّأوا بانحسار تأثير الدين كعامل محرّك للحياة، وربّما زواله نهائيًّا، بعد دخول الإنسان عصر العلم، واكتشافه للكثير من قوانين الطبيعة، وتفسيره لما كان يحسبه أسرارًا وألغازًا تستعصي على العقل، إلاّ إنّنا نشاهد عودة للمقدّس، أو إنتقامًا للّه لنفسه، وانبعاثًا للعامل الدينيّ في المجتمعات الصناعيّة التي دخلت عصر العلم منذ مدّة طويلة. كذلك لم يتراجع تأثير الدين في مجتمعاتنا، بل انطلق عاصفًا ليجتاح مختلف مجالات الحياة، التي لبث شيء منها مدّة طويلة بمنأى عنه. وحتّى أولئك الذين يعلنون رفضهم وإقلاعهم عن كلّ فكرة أوشعور دينيّ، لا يستطيعون الإفلات التامّ من ترسّبات الدين الغاطسة في لاوعيهم، والموروثة من سلالاتهم العريقة والأجيال المنحدرين منها. يكتب مرسيا إلياد: (الإنسان غير الدينيّ ينحدر من سلالة الإنسان الدينيّ، وهو صنيعته أيضًا، أراد ذلك أم لم يرد، وقد تكوّن انطلاقًا من أوضاع اتّخذها أسلافه... إنّ الإنسان الدنيويّ، أراد ذلك أم لم يرد، لم يزل يحتفظ بآثار من سلوك الإنسان الدينيّ، لكنّها خالية من المعاني الدينيّة. مهما فعل فهو وارث، لايستطيع أن يلغي ماضيه نهائيًّا مادام هو نفسه نتاجًا لهذا الماضي... الغالبيّة العظمى من الذين لا دين لهم ليسوا متحرّرين تمامًا من المسلك الدينيّ، من اللاهوت والميثولوجيا؛ فهم أحيانًا مثقلون بكلّ "لخبطة" سحريّة دينيّة، لكنّها منحطّة إلى درجة الكاريكاتور، ولهذا كان من الصعب التعرّف عليها).[٤]

إنّ حياة مفرغة من أيّة مشاعر دينيّة، أو مستغنية بشكل تامّ عن المتطلّبات المعنويّة للإنسان، ولا تصبو للمتعالي، ولا تتوق للاّمتناهي، ولا تسعى لقول ما لا يمكن قوله، أو التعبير عن ما لا يمكن التعبير عنه، أو تصوّر ما لا يمكن تصوّره، إنّ مثل هذه الحياة لا تتّسع لها أرضنا، ذلك أنّه حتّى في أحرص المجتمعات على العلمنة، وأشدّها إصرارًا على نبذ الرموز الدينيّة، يمكن لرجل أعمال مثلاً أو سياسيّ أن يقبل بإخلاص قواعد الحياة العائليّة التي يشرعنها الدين، بينما يسيّر أعماله في الوقت نفسه في الدائرة العموميّة من دون الرجوع لأيّة قيم دينيّة مهما كانت، بل إنّ انتشار العلمنة وشيوعها في الحياة اليوميّة، لم يمنع من حضور رموز دينيّة مرتبطة بمؤسّسات الدولة والأسرة. فمثلاً حيث يقبل جميع الناس أن لا يتخطّى الدين

٤ – مرسيا إلياد، **المقدّس والدنيويّ**: رمزيّة الطقس والأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دمشق: دار العربي، ١٩٨٧، ص١٨٩.

أبواب الكنيسة، يمكن أن يقبلوا وبالطريقة نفسها أن لا تخاض حرب ولايُقدم على زواج من دون اللجوء إلى الرموز الدينيّة التقليديّة.(٥)

إنّ حاجة الإنسان إلى الدين تنبثق من أعماقه، وحتّى لو اجتاحت بعض المجتمعات جائحة تناهض الدين ومايتّصل به، فإنّها سرعان ما تضمحلّ وتعاود الظواهر الدينيّة حضورها الأبديّ من جديد، وربّما بفاعليّة وضراوة. ففي القرن التاسع عشر تحدّث فويرباخ، وماركس، ونيتشه،...وغيرهم، عن غياب الإله، أو "موت الله" حسب تعبير نيتشه، غير أنّ الله انتقم لنفسه، فعاد الإيمان به يتّسع بمرور الأيّام، وتحقّق ما قاله أندريه مالرو: "إنّ القرن الواحد والعشرين سوف يكون روحيًّا أو دينيًّا، أو هو لن يكون"(٦). صحيح أنّ نمط التصوّر الأروسطيّ للإله مات، وتشكّلت صورة بديلة عنه. أمّا الله تعالى فإنّه حيّ لا يموت، وهو ظاهر ما غاب قط، وإن كانت أنحاء تصوّرات الإنسان عنه تموت وتغيب، لتحلّ بدلاً عنها تصوّرات أخرى.

وما دامت حياة الإنسان تفضي إلى الموت، والإنسان كائن يتوق للخلود وينشد الأبديّة بطبيعته، فلا يمكن أن يصل إلى اليوم الذي يستغني فيه عن الدين، ذلك أنّ كلّ مجتمع بشريّ يمثّل في نهاية التحليل جمعيّة أُناس يتحالفون معًا تجاه الموت، وتكون قوّة الدين رهينة لمصداقيّة الرايات التي يضعها بين أيدي البشر عندما يواجهون الموت، أو على الأصحّ بينما يتسابقون نحوه.(٧)

الدين هو المشروع البشريّ الذي يخلق كونًا مقدّسًا. وأن يضع الإنسان نفسه في موضعها الصحيح بالنسبة إلى العالم المقدّس، معناه حمايتها من تهديدات الفوضى الكابوسيّة، وأنّ الخروج من ذلك الموضع يعنى الانزلاق نحو حافّة الهاوية. ويذهب بيرجر إلى "أنّ الدين أدّى دورًا فريدًا في مشروع بناء عالم بشريّ. الدين هو الذي يسمح بفرض دلالاته الخاصّة

٥- بيتر، ل. برجر، **القرص المقدّس:** عناصر نظريّة سوسيولوجيّة في الدين، تعريب: مجموعة من الأساتذة، قدّمه وأشرف عليه: د. عبد المجيد الشرفي، تونس: مركز النشر الجامعيّ، ٢٠٠٣، ص٢٢٧، ٢٣٤.

٦- هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوروبيّ**، بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٥، ص٢٤٦.

٧- بيترل، بيرجر، مصدر سابق، ص٩٩.

على الواقع بأكثر نجاعة، وعلى الوجه الأكمل. والدين يقتضي أن يسقط النظام البشريّ على مجموع الكون. وبعبارة أخرى، فالدين هو أجرأ محاولة في تصوّر الكون كلّه ذات دلالة بشريّة". [٨]

ومعنى أن يعيش الفرد في كنف دين خاصّ هو افتراض أن يعيش في سياق اجتماعيّ خاص، يمكن لهذا العالم الدينيّ داخله أن يضمن مصداقيّته، وحيث يكون ناموس الحياة الفكريّة متماشيًا في كثير أو قليل مع هذا العالم الدينيّ يمثّل الانفصال عن هذا العالم تهديدًا باللاناموس. [٩]

إنّ ما يجتاح الحياة البشريّة من جراحات ورضوض، وما يستبدّ بها من قلق، وكلّ ما ينتجه هذا القلق من كوابيس وتوتّرات واضطراب، ليس بوسع الإنسان الخلاص منه بالوفرة الماديّة والرفاه وارتفاع المستوى المعاشيّ، لأنّ كلّ ذلك لا ينتج طمأنينة أنطولوجيّة، وأملاً مفعمًا بالغبطة، وسكينة، وأحلامًا متسامية، وانسجامًا مع الكون والعالم الذي يعيش فيه البشر. بيد أنّ الدين، وبما يخلعه على العالم من نظام رمزيّ، يصيّره شفّافًا جميلاً، يتساكن معه الإنسان. إذ أنّ النظام الرمزيّ يمنح القيمة لمختلف المعاني التي تنطوي عليها التجلّيات المقدّسة. وعندئذ يتبدّى العالم مشبعًا بالمعنى. وتعزّز رمزيّة العالم من قيمته، عبر تراكم دلالات إضافيّة، من دون أن تنال من قيمته الخاصّة. وهكذا تكشف كلّ فعاليّات الإنسان ونشاطاته عن معنى، ولا تعود كثيفة ومرهقة، فيما تبدو الأعمال الفيزيولوجيّة المجرّدة عن النظام الرمزيّ للعالم، عارية عن المضمون الروحيّ، وتغدو كثيفة ومرهقة، وربّما ليست ذات جدوى[١٠]. وإذا كان أصل الدين هو الشعور بالتبعيّة[١١] حسب شلاير ماخر، فإنّ الدين يحرّرنا من الاغتراب الكونيّ، باعتباره نافذة نحو المتعالي، ووصال دائميّ معه، وبالتالي إرتباط بوشيجة عضويّة أنطولوجيّة بالعالم.

٨- المصدر السابق، ص٥٥- ٥٩.

٩- المصدر السابق، ص٩٥- ٩٦.

١٠- مرسيا إلياد، مصدر سابق، ص١٥٨، ١٦٢، ١٩٦.

١١- أجناس جولدتسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة: محمّد يوسف موسى وصاحباه، القاهرة: دار الكتاب المصريّ، ١٩٤٦، ص٤.

تديّن ضدّ الدين، في اللحظات التي أكتب فيها هذه الأسطر، يوم الثلاثاء ٢٤/٤/٢٠٠٦، هاتفني ولدي الطالب الجامعيّ محمّد حسين، الذي يدرس تكنولوجيا المعلومات في الجامعة المستنصريّة ببغداد، فأخبرني بأنّ سيّارتين مفخّختين انفجرتا عند بوابة جامعتهم ظهر هذا اليوم، لحظة دخوله، فغرق وزملاؤه في حالة فزع وذهول مفجعة، بعد أن تناثرت أشلاء رفاقهم عند البوّابة، وفاضت دماؤهم الزكيّة لتصبغ الحديقة والممرّات المؤدّية إلى الفناء الداخليّ لمباني الجامعة. لقد حفرت هذه الأشلاء احتجاجًا مدويًّا يخاطب الأجيال الآتية في بلدنا الذبيح. فهؤلاء الفتية يكتبون التاريخ بدمائهم، ويصرخون بشهادة تجسّد عويلاً لا يصمت، يفضح ذلك النمط من التديّن الفاشي المتوحّش الهمجيّ الذي خدع آلاف الناشئة وأغواهم بوعود خلاصيّة وفردوس خلاّب، ثمنه تفجير أنفسهم وقتل الآخرين بأساليب بشعة، وحرق كلّ شيء لا يكون نسخة مكرّرة عنهم. وحسبما أوردته تقارير صحفيّة قبل أيّام، فقد تجاوز عدد السيّارات المفخّخة التي فجّرها انتحاريّون في العراق منذ سقوط صدّام سبعة آلاف سيّارة، ممّا يعني أنّ آلاف الانتحاريّين جرى إعدادهم وتصنيعهم من خلال غسيل أدمغتهم، وتعبئتهم بمفاهيم دينيّة زائفة، مسخت الرّوح التطهّريّة التنزيهيّة الرقيقة للدين، فاستحال التديّن إلى إعصار عاصف يجتاح الحياة، ويحطّم جميع المكاسب التمدينيّة والحضاريّة والمعرفيّة للبشريّة. إنّه ساديّة وجدانيّة ومعرفيّة، تتلذّذ بقتل الضحيّة واستباحته.

إنّ تاريخنا ليس منزّهًا وبريئًا، وإنّما هو كما يقول الدكتور محمّد الطالبي (كالتّاريخ الإنسانيّ عمومًا، مليء بالانزلاقات والخروج عن الرّوح القرآنيّ، وهو خروج قد يصل أحيانًا إلى أبشع ما تكون عليه الانحرافات: حروب، وإراقة دماء، وظلم بكلّ أنواعه، وتعذيب، ورد السيّئة لا بالحسنة بل بأسوأ وأشنع منها... إنّ العنف ونتائج العنف كلّها غير مفيدة للإنسان، لأنّها مراهنات غير رابحة، ولهذا عادة ما يخرج المؤرّخ من دراساته التاريخيّة منكرًا للعنف، لأنّه إجهاض للحضارة الإنسانيّة. إنّ العنف هو الذي قتل الحضارة الإسلاميّة).[١٢]

١٢- د. محمّد الطالبي، **عيال الله:** أفكار جديدة في علاقة المسلم بنفسه وبالآخرين، إنجاز: منصف وناس، شكري مبخوت، وحسن بن عثمان، تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩٢، ص١٠٢، ١٧٨- ١٧٩.

ولاريب أنّ التعصّب والعدوانيّة والاستغلال ظواهر متفشّية في الاجتماع البشريّ عبر التّاريخ، كما أنّ عنف الإنسان ضد أخيه الإنسان ليس طارئًا في الحياة، بل هو سلوك بيولوجيّ، وسياسيّ، واجتماعيّ، ودينيّ، وثقافيّ مترسّخ في دنيا الإنسان. وأن رسالة الأديان ومقاصدها الكلّيّة تتلخّص في إشاعة السلم والتراحم والمحبّة بين الناس، والسعي لتجفيف منابع العنف والعدوانيّة والتعصّب، كما سنشير إلى ذلك لاحقًا، ولكن طالما تمّ طمس تلك الرسالة ونقضها، بنشوء جماعات وفرق لا تقتصر على إعلان انتمائها للدين، وإنّما تصرّ على احتكار تمثيله، وتحرص على مخاصمة أيّة جماعة غيرها تقدّم فهمًا مختلفًا للدين. وتهتمّ تلك الجماعات بتطوير أساليبها الدعويّة باستمرار، وتسعى للهيمنة على الدين والدنيا، وتكريس الانغلاق على الذات، ومطاردة أيّة محاولة تهدف إلى نقدها، وإهدار دم الأشخاص الذين يصوّبون مفاهيمها، ويفضحون انتهاكاتها لإنسانيّة الإنسان، وتزييفها لأهداف الدين، وإهدارها للقيم الروحيّة.

وعادة ما تصدر هذه الجماعات عن قراءة حرفيّة مغلقة للنصوص المقدّسة، لا تكاد تتجاوز المدلول اللغويّ الساذج، وتشيع تفسيرًا قمعيًّا للنصوص، تقبع خلفيّاته وقبليّاته النفسيّة والثقافيّة في الصحراء والمحيط البدويّ، كما وتحارب بلا هوادة جميع القراءات التي تتخطّى المعنى السطحيّ، وتغور في الأعماق، مستلهمة المضامين الروحيّة الغنيّة في النصّ، ومستوحية رؤيته الرمزيّة، مثلما فعل المتصوّفة والعرفاء والفلاسفة الإشراقيّون، وغيرهم. مضافًا إلى تنكّر هذه الجماعات للإسلام الحضاريّ، وتعبيراته التمدينيّة، والثقافيّة، والروحيّة، والجماليّة، واعتبارها هرطقة، وبدعة، وزيغ وضلال. أمّا الإسلام المستقيم الصحيح في نظرهم، فيختزل في إسلام العصر التدشينيّ، أي إسلام جيل الصحابة خاصّة، بينما تخضع المعطيات المتنوّعة للإسلام في المراحل اللاحقة، لاستراتيجيّة صناعة النسيان ومحو الذاكرة، وكأنّها لم تعد موجودة.

كما أنّ الفنون الجميلة، من رسم ونحت وموسيقى وغيرها، جميعها محرّمة، وتعاطيها محظور بأيّ شكلٍ كان، ولا بدّ من أن ينطفىء الحسّ الجماليّ، ويتبلّد الذوق الفنيّ، ويشمل ذلك أيضًا الجسد وتعبيراته الجماليّة، ولغته والفضاءات الحافّة به. ويشطب على الميراث الثقافيّ الهائل الخاصّ بالسماع والألحان والترانيم والمواجيد.

والعلامة الفارقة لخطابات هذه الجماعات، هو تشديدها على ضرورة تبنّي آراء السلف ومواقفهم بتمامها، وهروبها دائمًا إلى الماضي، وارتيابها من كلّ ما من شأنه أن يطلّ على المستقبل، أو يتعاطى مع الواقع بعقلانيّة نقديّة مستنيرة. وسعيها المتواصل لتبجيل الذات، وعدم الكفّ عن امتداحها، واصطناع صورة رومانسيّة مثالية لها، تعلي من شأنها، وتدافع عن أخطائها، ونكساتها، وتتجاهل مايحفل به تاريخها من ثغرات، واستبداد، ومظالم، وما يسود حاضرها من تخلّف وجهل وأميّة وفقر... فيما تصطنع صورة للآخر ليست بريئة، يصبح فيها كلّ ما يمتّ إليه من معارف ورؤى ومفاهيم وقيم... رجسًا مدنّسًا، تجب مناهضته، وإعداد التدابير الوقائيّة اللازمة لإغلاق مساربه وقنواته في مجتمعاتنا. وتتفنّن هذه الجماعات في تجييش المهمّشين والمحرومين، وتتّخذهم مادّة لبناء ثقافة خاصّة بالانتحار وتمجيد الموت، يكون أحد روافدها صورة الآخر المشوّهة التي تصير منبعًا لكراهيّته والغضب المتّقد عليه.

لقد اتّسع نفوذ هذه الجماعات في عصرنا، وحاولت الإفادة من تكنولوجيا المعلومات، وتوظيف التقنيّات الراهنة في الاتّصالات، لنشر أفكارها، فتغلغلت مقولاتها في مختلف المناطق، واستقطبت عددًا ليس بالقليل من الشباب والفتيان، وحرصت على صياغة وعيهم في ضوء توجّهاتها. وأخشى أن يلبث الدين لسنوات عديدة مختطفًا من قبل تلك الجماعات.

إنقاذ النزعة الإنسانيّة في الدين، ما السبيل إلى تحرير الدين من الفهم المتوحّش، الذي يمسخه فيحيله إلى منبع للعدوان والتعصّب والكراهيّة؟

لعلّ السبيل الأمثل لبيان هشاشة هذا النوع من الفهم يكمن في السعي الحثيث للكشف عن النزعة الإنسانيّة العميقة في الدين، وإضاءة الحقول المنسيّة في النصوص المقدّسة، والتنبيه إلى الجهل، أو التجاهل، والإصرار على تغييب مساحة واسعة من تلك النصوص، تغتني بالجوانب التنزيهيّة السامية، التي تصطفي الإنسان، وترفع مكانته، وتعتبره أكرم موجود خلقه الله في العالم، بل خلق كلّ شيء مسخّرًا من أجله، وجعل حياته أغلى رأسمال في الوجود، فهي مناط الخلافة، وموطن المسؤوليّة والأمانة الإلهيّة.

وقد أنكر بعض المفكّرين والباحثين والدارسين وجود نزعة إنسانيّة في الدين، بالاعتماد على ما ورد في النصوص، من الأمر بالقتال، والحثّ على العنف، أو بالعودة إلى التمثّل السلبيّ للدين في الاجتماع البشريّ، واستثماره في الصراعات الدمويّة والحروب المقدّسة في التّاريخ، والاستعانة به للتحريض على الموت، وتعبئة اتباعه في معارك تنتهك جميع الحرمات، وتحيل كلّ شيء إلى رماد.

ويؤكّد طائفة من المفكّرين على أنّ النزعة الإنسانيّة عادة ما تنبثق في سياقات ثقافيّة واجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة محدّدة، تشكّل إطارًا اجتماعيًّا معرفيًّا مناسبًا لتبلورها، ولم يتشكّل هذا الإطار إلاّ في القرن الثامن عشر في أوروبا، بعد القطيعة الكاملة مع لاهوت القرون الوسطى، فهم يعتقدون بعدم إمكانيّة انبثاق نزعة إنسانيّة تتمحور حول مركزيّة إلهيّة، وإنّما لا تولّد هذه النزعة إلاّ بعد التمحور حول الإنسان، وإحلاله في مركز الإله، وهو ما لم يحدث في الماضي، وإنّما حصل في العصر الحديث.

لكنّ جماعة من المفكّرين برهنوا على تجذّر النزعة الإنسانيّة في الدين الإسلاميّ، أمثال: جورج مقدسي[١٣]، ومحمّد أركون[١٤]، وجويل كريمر[١٥] كما دلّل جاك ماريتان على أولويّة العامل الروحيّ، وشدّد على رسوخ النزعة الإنسانيّة في المسيحيّة.[١٦]

---

١٣ – جورج مقدسيّ، **سيطرة الفلسفة الإنسانيّة في فترة الإسلام الكلاسيكيّ والغرب المسيحيّ،** مع ذكر خاص للسكولاستيكيّة أو المدرسانيّة التكراريّة، مطبوعات جامعة أدنبرة، ١٩٩٠.

The Rule of Humanism in Classical Islam and the Christian West,with special reference to scholasticism. Edinburoh University Press, 1990.

١٤ – عالج الدكتور محمد أركون النزعة الإنسانيّة في الإسلام الكلاسيكيّ في أطروحته للدكتوراه: **نزعة الأنسنة في الفكر العربيّ**: جيل مسكويه والتوحيدي، ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ١٩٩٧، وكتابه الآخر: **معارك من أجل الأنسنة في السياقات الإسلاميّة**، ترجمة: هاشم صالح. بيروت: دار الساقي، ٢٠٠١.

١٥ – جويل كريمر. **دور الفلسفة الإنسانيّة في نهضة الاسلام**، الانبعاث الثقافيّ خلال العصر البويهيّ ليدن: بريل، ١٩٨٦.

Joel Kramer: Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age, Leiden, Brill, 1986.

١٦ – جاك ماريتان (Jacques MARITAIN) ألّف عدّة كتب من بينها، **في الفلسفة المسيحيّة (١٩٣٣)**، أو **النزعة الإنسانيّة الكاملة (١٩٣٦)** l' Humanisme integral، أو **مبادىء سياسة إنسانيّة (١٩٤٤)**.

وممّا لا شكّ فيه أنّ الاجتماع الإنسانيّ طالما تعرّض للانتهاك بذرائع دينيّة مختلفة، والكثير من الجنايات والمظالم والاغتصابات ارتكبت في التّاريخ باسم الذود عن الدين، والدفاع عن "شعب الله المختار". ومازالت القراءة الفاشية للنصوص تنتج أعدادًا لا حصر لها من الانتحاريّين، الذين يفجّرون أنفسهم لقتل المصلّين في المساجد والكنائس وبيوت العبادة، بغية الفوز برضوان الله ودخول الجنّة!

غير أنّ مراجعة نقديّة للتّاريخ، وقراءة تحليليّة للنصوص، وتقويماً للموروث من منظور مختلف، يمكن أن تفتح لنا نافذة على البؤر المضيئة والثراء والتنوّع في النصوص. ويمكننا في ضوء هذا النمط من التعاطي مع النص والتراث، إدراك ما هو تاريخيّ، يعبّر عن حالة معيّنة، ولحظة زمانيّة محدّدة، وواقع مضى، وظرف خاصّ لا يمكن تعميمه لمختلف الوقائع والأحوال والأزمان. والتعرّف على المنطلقات الأساسيّة، والأهداف العامّة، والمقاصد الكلّيّة، وهي ما تفصح عن الرّوح الإنسانيّة فيها، وما يشي بالوجه المطموس للدّين، الذي غيّبه ركام الموروث، مضافًا إلى مادّة وفيرة من تفسيرات متوحّشة للنصوص، تحكي عن إسقاطات لإيديولوجيا إقصائيّة ومعتقدات قمعيّة. وفي كلّ مرّة يستغلّ السلطان المستبدّ هذا النمط من التفسيرات لتكريس نفوذه، وبسط هيمنته على حياة الناس، ويوظّفها بأساليب بشعة لمراقبة الضمائر وتفتيش العقائد. إذ أنّ أولئك المستبدّين يعلمون بأنّ إحياء النزعة الإنسانيّة في الدين يسارع في تقويض عروشهم، ويفضح المشروعيّات الزائفة التي يسوّغون بها طغيانهم. وهذا يعني أنّه متى تغيب الحرّيّة تذبل النزعة الإنسانيّة، ومتى تعمّ الديمقراطيّة وتسود قيم التعدّديّة وحقّ الاختلاف، تزدهر النزعة الإنسانيّة، وتسود قيمها وأخلاقيّاتها ومفهوماتها التمدينيّة في المجتمع.

ولاريب في أنّ اللاهوت التقليديّ لا يسمح بانبعاث النزعة الإنسانيّة في الدين، ذلك أنّ مثل هذا اللاهوت يصدر عن رؤية أحاديّة وذهنيّة مغلقة، لا تسمح باستيعاب القيم الإنسانيّة المنفتحة.

من هنا ينبغي تجاوز اللاهوت الكلاسيكيّ، وبناء لاهوت عقلانيّ مستنير، لو أردنا أن نجني ثمرات النزعة الإنسانيّة في الدين، وحاولنا الخلاص من التفسيرات المتعسّفة القمعيّة للنصوص. وتحديث اللاهوت يتطلّب تساؤلات جديدة، تفضي إلى التحرّر من الصورة النمطيّة للإله، التي تشكّلت في سياق الصراعات الدامية، والفتن والحروب العديدة بين

الفرق والمذاهب، والسعي لترسيخ صورة للإله، تستلهم ما يتحلّى به من صفاته الجماليّة، وأسمائه الحسنى (الرحمن، الرحيم، القدّوس، السلام، المؤمن، العزيز، البارىء، المصوّر، الغفار، الوهّاب، الرزّاق، البصير، الحكم، العدل، اللطيف، الحليم، الشكور، الحفيظ، الكريم، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، الحقّ، المحيي، البرّ، التوّاب، العفو، الغفور، الرؤوف، مالك الملك، الغنيّ، النور، الهادي، الرشيد، الصبور...الخ) وبالتالي انقاذ الحقول التطهريّة والجماليّة والرمزيّة للدين.[١٧]

إنّ مراجعة عاجلة لنموذج من الأدبيّات السلفيّة، سترينا بوضوح كيف أنّ هذه الأدبيّات بقدر ما تتحدّث عن مناهضة الآخر، وانحصار أسلوب التعاطي معه بالقتل والإبادة، فإنّها تتكتّم على مساحة شاسعة في النصّ، تتحدّث عن الرأفة والرفق والعفو والعدالة والرحمة وغيرها، حتّى يخيّل لمن يستمع إلى منابر هذه الجماعات، أو يقرأ بياناتها، أنّها تتحدّث عن دين خاصّ تنحته، وتعيد تشكيله في إطار وعيها، وخلفيّاتها ومسبقاتها وقبليّاتها ومفروضاتها الذهنيّة، ولا علاقة له بالنصّ المؤسّس. إنّه دين مشبع بالإكراهات، ينفي الرّوح التنزيهيّة للدين، ويمسخ ما يختزنه من معان سامية، ويفرغه من محتواه الإنسانيّ، ويحيله إلى مجموعة من المقولات والشعارات المغلقة،التي تستنزف الطاقة الحيويّة الابداعيّة لرسالة الدين، وتفقره، وتمسخه، وتستبدله بمفهومات وأفكار مقطوعة الجذور عن روح الدين وجوهره، وتصيّره عبئًا ينوء الناس بحمله، ويعطّل ديناميّة التطوّر في الاجتماع البشريّ، ويستدعي القيم الرديئة للبداوة، فيبعثها من جديد، ويتبنّاها، ويدافع عنها، ويسقط عليها قناعًا إسلاميًّا، بوصفها تمثّل الهويّة والخصوصيّة والأصالة، فيما هي ليست إلاّ تمثّلات وتعبيرات وتقاليد، لبيئة محلّيّة صحراويّة قاسية غليظة، رفضها القرآن، ونعتها بتسميات قدحيّة، وجعلها النقيض لروح الدين ومقاصده الأخلاقيّة، وأهدافه الإنسانيّة[١٨].

إحياء التجارب الإيمانيّة الشفّافة. تعرّضت النزعة الإنسانيّة في الغرب الحديث لمراجعات نقديّة جادّة ومتواصلة، من قبل الكثير من المفكّرين المدافعين عن إنسانيّة الإنسان، باعتبار

١٧- د عبد الجبّار الرفاعي، **مقدّمة في السؤال اللاهوتيّ الجديد**، بيروت: مركز دراسات فلسفة الدين، ودار الهادي، ٢٠٠٥، ص١١-٥٤.

١٨- المصدرنفسه، ص٩٩.

أنّ مواقفها حيال الآخر المختلف غالبًا ما تتّسم بالإهمال والتجاهل؛ فما تضجّ به بلادنا من بؤس وشقاء، وانتهاكات شنيعة لكرامة الكائن البشريّ، وإهدار لحقوقه، وبطش بإنسانيّته. يرتكبها حكّامنا وأجهزتهم القمعيّة، لا يدعو معظم المؤسّسات والمنتديات والأحزاب الغربيّة للتضامن مع جراحاتنا وشقائنا الدائم، بالرّغم من تبنّي هذه المؤسّسات لمبادىء حقوق الإنسان، ودفاعها الباسل عمّا يلحق أيّ مواطن في بلدانهم من أذى.

وأثر ذلك وصف بعض المفكّرين الغربيين هذا الشكل من الإنسانيّة (بالأنسنة الشكليّة الأدبيّة Humanisme formel et litteraire؛ وهي الأنسنة التي تكتفي بالتلاعب اللفظيّ في الصالونات الأدبيّة المنفصلة عن الحياة اليوميّة للطبقات الكادحة والمهمّشة والمستعبدة، إلى الدرجة التي نعرفها في عهد الثورات البروليتاريّة. ووصل هذا النقد والرفض للأنسنة الشكلانيّة إلى حدّ الإعلان عن "موت الإنسان". لماذا؟ لأنّهم اعتبروا أنّ الأنسنة الشكلانيّة ليست إلاّ مفهومًا مجرّدًا أو تجريديًّا منفصلاً عن واقع الوجود)[١٩]. وكان الفيلسوف ميشيل فوكو قد أعلن في الستّينيات شعاره الشهير "موت الإنسان" بعد تفشّي الممارسات الوحشيّة الشنيعة للإستعمار في البلاد المستعمرة، من استباحة ونهب لثرواتها، وقتل وإبادة لسكّانها، وتدمير لثقافاتها، وتمزيقها وتفتيتها جغرافيًّا. وأثار شعار فوكو عددًا غير قليل من الباحثين والدارسين، الذين كتبوا حوله موضوعات متنوّعة.

إنّ البشريّة اليوم بأمسّ الحاجة إلى تعزيز النزعة الإنسانيّة، عبر استيعاب الحياة الروحيّة الخصبة في الدين، وإحياء التجارب الإيمانيّة المتنوّعة، تلك التجارب التي تمنح أصحابها رؤيا، يصبح فيها العالم ساطعًا، شفيفًا، ممتلئًا بالمعنى. يتخلّق فيه الإنسان بأخلاق الله، وتغدو صفات الله مؤشّرات وغايات عظمى لمخلوقاته، يجب أن يكدح الجميع للتماهي معها، والانخراط في مدياتها الرحبة. بل يسعى العرفاء والمتصوّفة، الذين تطغى في وجدانهم أشواق الرّوح، للاتّحاد بها. ويرى تور آندريه[٢٠] بأنّ هذا الاتّحاد ليست له علاقة بتحوّل ميتافيزيقيّ، إنّما بتحوّل دينيّ أخلاقيّ. فالاتّحاد بالله يعني أنّ مشيئة الله تصير مشيئة الإنسان، وأنّ الإنسان يحلّ في صورة الله، بالمعنى الأخلاقيّ، أي إنّه يتقمّص، كما يقال،

١٩- د. محمّد أركون، **معارك من أجل الأنسنة** في السياقات الإسلاميّة، ص٩.

٢٠- تور آندريه، **التصوّف الإسلاميّ**، ترجمة: د. عدنان عبّاس علي. ألمانيا- كولونيا: منشورات الجمل، ٢٠٠٣، ص٢٤١- ٢٤٣.

سجايا الله. فمثلاً "المحبّة" تعني كما يقول الجنيد: (دخول صفات المحبوب على البدل من صفات المحبّ)[٢١]. ويخبرنا الداراني عن ماهيّة هذه الصفات التي يمنحها الله لأصفيائه ويمنّ بها عليهم، فيقول: (جلساء الرحمن يوم القيامة من جعل فيهم خصالاً باقية: الكرم، والحلم، والعلم، والحكمة، والرحمة، والرأفة، والفضل، والصفح، والإحسان، والعطف، والبرّ، واللطف)[٢٢]. ومن هنا، فإنّ (معاشرة العارف كمعاشرة الله يحتملك ويحلم عنك تخلّقًا بأخلاق الله الجميلة)[٢٣]. ومعنى هذا أنّ من تجسّد به هذا المثل الأعلى هو الذي نال الاتّحاد بالله. وهذا هو في الواقع المحتوى الحقيقيّ للفناء الذي قارنه البعض من دون حرج وإمعان نظر بالنرڤانا البوذيّة... إنّ اختفاء الذات لا يعني، من حيث المبدأ، بالنسبة للصوفيّ، شيئًا آخر غير الذي يعنيه بالنسبة لبولس حينما قال: (مع المسيح صلبت، فأحيا لا أنا بل المسيح يحيا فيّ)[٢٤]. ويطلق التصوّف الإسلاميّ على الحياة الجديدة مع الله التي ستحلّ مكان الوجود الذاتيّ الأنانيّ مصطلح البقاء. وبهذا المعنى يكون (الفناء هو التلاشي بالحقّ، والبقاء هوالحضور مع الحقّ)[٢٥].

أمّا الأسماء الإلهيّة فهي منبع الإلهام والتأمّل بالنسبة لأصحاب التجارب الرّوحيّة المتسامية، وهي تفهم لديهم بمعنى أخلاقيّ. فمثلاً، الحقّ سبحانه وتعالى سمّى نفسه "البصير" ليمنع الإنسان من الذنب، أو "السميع" لكي لا يفتح الإنسان فاه بكلام معيب ومنفّر. وهكذا بقيّة الأسماء، فهي تعمل في الإنسان بمثابة نماذج للتحذير والتنبيه؛ فمثلاً عندما يريد الإنسان أن يجتنب غضب الله، عليه أن يتخلّص أولاً من غضبه هو، لأنّ الإنسان مدعوّ إلى أن (يُخلّق نفسه بأخلاق الله)[٢٦]. ويوضح الحديث المعروف بحديث النوافل، كيف يطوي المخلوق

٢١- شهاب الدين السهروردي، **عواطف المعارف**، مطبوع على هامش كتاب إحياء علوم الدين، ج ٤: ص ٣٤٥.

٢٢- أبو نعيم الأصفهاني، **حلية الأولياء**، القاهرة: ١٣٥١هـ، ج٩: ص٢٦٦.

٢٣- المصدر السابق. ج٩: ص٣٧٦.

٢٤- "رسالة بولس إلى أهل غلاطية"، الاصحاح الثاني: ٢٠.

٢٥- شهاب الدين السهروردي، مصدر سابق، ج٤: ص٣٨١.

٢٦- أنّيماري شيمل، **الشمس المنتصرة**، دراسة آثار الشاعر الإسلاميّ الكبير جلال الدين الروميّ، ترجمة: د. عيسى علي العاكوب، طهران: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٤٢١هـ، ص٣٩٧- ٣٩٨.

في مدارج السالكين المنازل إلى الرحمن، فإنّه بمجرّد أن يتوجّه ويسعى للاقتراب منه تعالى، يقبل عليه الرحمن فيجتذبه إلى عالم الملكوت. (عندما يقترب عبدي منيّ بالنوافل أقترب منه؛ فإذا تقدّم شبرًا تقدّمت ذراعًا، وإذا أتى ماشيًا أتيت جاريًا، ثمّ أصبح اليدَ التي بها يُمسك، والعين التي بها يرى، والأذن التي بها يسمع...)[٢٧]. وبالتخلّص من الخطايا والأخلاق الذميمة (يستطيع الإنسان أن يصل إلى الفناء في الإرادة الإلهيّة، والفناء أساسًا مفهوم أخلاقيّ)[٢٨].

ونجد عدّة نصوص تصرّح، بأنّ الله هو "ربّ العالمين". ولم يسمح ربّنا لأيّ شخص أو جماعة باحتكاره أو تمثيله دون سواها، وهو ليس إلهًا خاصًّا ببني إسرائيل أو العرب أو العجم، وإنّما هو إله كلّ الناس، رحيم بهم جميعًا، و(الناس كلّهم عيال الله، وأقربكم إلى الله أنفعكم لعياله)، كما ورد في حديث من أرسله الرحمن "رحمة للعالمين"[٢٩]. وما أرقّ تعبير النبيّ الكريم حين يوضح المرامي والأهداف الإنسانيّة لبعثته، فقد قيل له: يا رسول الله، أدع الله تعالى على المشركين. فقال: إنّما بعثت رحمة، ولم أبعث عذابًا)[٣٠]. ويحلو للمتألّهين أن يرسموا صورة للنبيّ، يكون فيها (الكيمياء من أجل الإنسان)، فيما يصير الناس كالنحاس الرديء، لكنّ نوره يحوّلهم إلى ذهب. ومن طريف كنايات جلال الدين الروميّ توصيفه للنبيّ بأنّه (مطر الرحمة)، باعتباره المعشوق الذي يعيد الحياة إلى الأرض العطشى للأرواح بحلوله.[٣١]

ويقرن ابن عربي في كتابه "فصوص الحكم" اسم سليمان النبيّ بالحكمة الرحمانيّة في عنوان الفصّ الخاصّ به، حينما يضع هذا العنوان "فصّ حكمة رحمانيّة في كلمة سليمانيّة"، ويشير إلى أنّ سليمان (أتى بالرحمتين، رحمة الامتنان، ورحمة الوجوب، اللتين هما الرحمن

٢٧- المصدر نفسه، ص٤٣٦.

٢٨- المصدر نفسه، ص٤٣٦.

٢٩- د.محمّد الطالبي، مصدر سابق، ص٥٩- ٦٠، ١٥٤.

٣٠- أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري، **الرسالة القشيرية**، تحقيق: د. عبدالحليم محمود، ود. محمود بن الشريف. القاهرة: دار الشعب، ص٣٥٩(هذا الحديث أخرجه البخاري في التاريخ عن أبي هريرة، ورمز له السيوطي بالحسن).

٣١- انّيماري شيمل، مصدر سابق، ص١٥٢، ٤٧٢.

الرحيم، فامتحن بالرحمن وأوجب بالرحيم. وهذا الوجوب من الامتنان، فدخل الرحيم في الرحمن دخول تضمّن. فإنّه كتب على نفسه الرحمة سبحانه، ليكون ذلك للعبد بما ذكره الحقّ من الأعمال التي يأتي بها العبد، حقًا على الله تعالى أوجبه له على نفسه، يستحقّ بها هذه الرحمة، أعني رحمة الوجوب).[٣٢]

ويكتب الدكتور أبو العلا عفيفي تعليقًا عند ذكر ابن عربي للاسمين الإلهيين "الرحمن الرحيم" في الفصّ السليمانيّ: على هذين الإسمين الإلهيّين، الرحمن والرحيم، الوارد ذكرهما في كتاب سليمان إلى بلقيس، والوارد أيضًا في فاتحة كلّ سورة من سور القرآن الكريم، بنى ابن عربي فكرة فلسفيّة من أخصب الأفكار في مذهبه. وليس بين الإسمين من الناحية اللغويّة كبير فرق، ولكنّهما يستعملان في اصطلاحه الخاصّ للدلالة على "الحقّ" باعتبارين مختلفين تمام الاختلاف؛ فالرحمن هو واهب رحمة الامتنان، والرحيم هو واهب رحمة الوجوب. ورحمة الامتنان هي الرحمة العامّة الشاملة لجميع الخلق، وليست إلاّ منح كلّ موجود وجوده على النحو الذي هو عليه في غير مقابلة أو عوض. فهي الرحمة التي أشار إليها في قوله: "ورحمتي وسعت كلّ شيء". هي مرادفة للوجود، أو لمنح الوجود على سبيل المنّة، وليس لها أيّ صلة بمعاني الشفقة أو العطف أو العفو... أمّا رحمة الوجوب فهي التي أوجبها الحقّ على نفسه في قوله "كتب ربّكم على نفسه الرحمة"... دخل الإسم الرحيم في الإسم الرحمن دخول تضمّن كما يقول، وكان الإسم الرحمن هو الواهب الرحمة، أي واهب الوجود إطلاقًا، سواء أكان الوجود محض امتنان من الحقّ للخلق، أو حقًّا عليه لهم.

ويبدو التخلّق بأخلاق الرحمن بنحو أجلى لدى ابن عربي، في موضع آخرعندما يذكر سمة مميّزة للربّانيّين من أهل الكشف، ممّن (يسألون رحمة الله أن تقوم بهم حسب تعبيره)، بمعنى أن يتحقّقوا بصفة الرحمة التي هي من صفات الله، فيصبحوا راحمين لا مرحومين، أو يندمجان في الشخص ذاته، ولا يكون هناك فرق بين الراحم والمرحوم. فالحقّ سبحانه إذا رحم شخصًا، يعني أنّه أوجد فيه الرحمة، أو جعل الرحمة تقوم به، بحيث يصبح قادرًا على أن يرحم غيره من المخلوقات، وبذلك يصبح المرحوم راحمًا. أي أنّ الحقّ لا يوجد

٣٢- الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، **فصوص الحكم**، تعليق: أبو العلا عفيفي، طهران: الزهراء، ١٩٨٧، ج١: ص١٥١.

الرحمة في المرحوم ليرحمه بها، بل ليكسبه الصفة الإلهيّة التي بها يرحم غيره. وهو في نظر ابن عربي لا يتحقّق إلاّ للكاملين من العارفين.[٣٣]

وينفرد القرآن الكريم من بين الكتب المقدّسة، في أنّ سوره تبدأ بـ "البسملة"، والتي تحتسب آية من كلّ سورة، حسبما ذهب جماعة من المفسّرين والفقهاء. وتشتمل البسملة على صياغة بليغة لبيان مفهوم الرحمة، أو هي تكثيف دلاليّ لمنطق الرحمة الذي يسود الكتاب.

ويرى بعض المفسّرين أنّ كلّ بسملة هي آية، لها معنى معين، يخصّ كلّ سورة تتصدّرها، أي إنّها آية تختصّ بتلك السورة، ومعناها يتنوّع بتنوّع السور، وغرضها لا يخرج عن غرض السورة، وما يتحصّل من غاياتها. وبعبارة أخرى إنّ افتتاح كلّ سورة بالبسملة يعني أنّ الرّحمة المشبعة بالبسملة حاكمة ومهيمنة على مضمون السورة وأغراضها. فإن كان المضمون أخلاقيًّا ينبغي أن يكون متقوّمًا بالرحمة، وهكذا لو كان المضمون عقائديًّا أو غيره. فتقديم نصّ كلّ سورة بما تشتمل عليه البسملة من رحمة، يشي بأن جميع المضامين المسوقة في آيات القرآن تتأطّر بمضمون البسملة، وهي بمثابة البوصلة التي تحدّد وجهتها، وتصوغ الفضاء الرّوحيّ القيميّ للسورة وللقرآن بمجموعه.

لقد لاحظت أنّ كلمة "الرحمة" ومشتقّاتها تكرّرت في القرآن أكثر من ٣٣٠ مرّة، ما خلا ما ورد من تكرار البسملة في السور ١١٤ مرّة، وبناء على القول بأنّ البسملة آية من كلّ سورة، وورود "الرحمن الرحيم" في كلّ بسملة، يفوق عدد مرّات ذكر الرّحمة ومشتقّاتها في القرآن ٥٥٠ مرّة. وهي ظاهرة دلاليّة تستحقّ العناية والتدبّر. حتّى وصف القرآن الكريم النبيّ محمّد بأنّه رحمة، وذكر بصراحة أنّ هذه الرّحمة عامّة، لا تختصّ بفرقة أوجماعة، وإنّما هي شاملة لكلّ العالمين "وما أرسلناك إلاّ رحمة للعالمين".[٣٤]

ومن أجلى مصاديق التخلّق بأخلاق الله هو تدريب النفس على حبّ الآخرين، وتمنّي الخير لهم. ويعتبر الحبّ منبع إلهام الحياة الرّوحيّة، ومصدر الانجذاب إلى الحقّ تعالى، فإنّ

٣٣- المصدر نفسه، ج٢: ص٢٠٥- ٢٠٦، ٢٥٠- ٢٥٤.

٣٤- د. عبدالجبار الرفاعي، مصدر سابق، ص١٠٣- ١٠٤.

المتألّهين في وجد لا ينقضي لشهود نور جمال الحقّ، وشوقهم لا ينضب، وظمأهم حارق لا ينطفئ، ولعلّ فيما ينسب إلى أبي يزيد البسطامي إشارة إلى ذلك:[٣٥]

شـربت الـحبّ كـأسًا بـعـد كـأس فـمـا نـفـد الشـراب ومـا رويت

وقد عبّرت رابعة العدويّة عن عدم كراهيّتها لأيّ شيء، لأنّ حبّها لله شغلها وملأ وجدانها، حتّى أضحى صبغة لها، فنزّهها من كراهيّة أحطّ مخلوق، وهو الشيطان، حينما قالت: "إنّ حبّي للّه قد منعني من الاشتغال بكراهيّة الشيطان"[٣٦].

والحبّ كالرّحمة عند ابن عربي؛ فكما يصير المرحوم راحمًا، كذلك لا بدّ أن يتعالى ويتسامى المحبّ إلى محبوبه لا أن يهبط ويتسافل، إذ يقول: (فالمحبّ الصادق من انتقل إلى صفة المحبوب، لا من أنزل المحبوب إلى صفته)[٣٧].

وبذلك يمكن أن يطهّر حبّ الله الذين يسكرون به من أيّة روح عدوانيّة، ويجعلهم يفيضون رأفة وعطفًا على جميع الكائنات، لأنّهم يتشبّهون بصفات من يحبّونه تعالى، وهو "أرحم الراحمين"، وربّما غامروا براحتهم وتحمّلوا الكثير من المشاق والمتاعب من أجل سعادة الآخرين، وكأنّهم يجسّدون ما قاله القدّيس أوغسطين في بيانه لحقيقة السعادة: (السعادة هي أن نسعد الآخرين).

ويتعاظم إحساس جلال الدين الروميّ بالحبّ والعشق، فيصبح لديه القوّة المحرّكة للحياة الروحيّة، وهو الكيمياء السحريّة التي تتحوّل بواسطتها مادّة العناصر الخسيسة إلى مادّة نفيسة ثمينة، ينشد الرومي في المثنويّ:

بالمحبّة تصير الأشياء المرّة حلوة.

وبالمحبّة تصير الأشياء النحاسيّة ذهبيّة الصفات.

وبالمحبّة تصير الأشياء العكرة صافية.

٣٥- أبو القاسم عبدالكريم بن هوازن القشيري، مصدر سابق، ص١٤٦.

٣٦- تور أندريه، مصدر سابق، ص١٧٩.

٣٧- ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، نشر: عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصريّة للكتاب، ج٤: ص١٠٤.

وبالمحبّة تصير الآلام شفاء.

بالمحبّة يحيا الميت.

ويستعيد مولانا الروميّ الرّوح الإنسانيّة الشفّافة لرابعة العدويّة، ولكن بأحاسيس أبعد مدى، عندما ينظر إلى الشيطان بمشاعر عاشق، فيقول:

لو صار الشيطان عاشقًا لاختطف كُرة السبق،

ولصار مثل جبريل وماتت فيه تلك الصفات الشيطانيّة[٣٨].

ويرى المتألّهون أنّ الله والإنسان يتبادلان الحبّ (يحبّهم ويحبّونه) المائدة، ٥٤. وإن كان حبّ الله يسبق حبّ الإنسان.

ولو راجعنا النصوص التأسيسيّة للأديان نراها تتّفق جميعًا بتوجيه أتباعها نحو حبّ الخير للغير، مثلما يحبّه المرء لنفسه، وفيما يلي نماذج لتعاليم أبرز الأديان في العالم حيال الآخر:

"هذا مجمل الواجبات: لا تعامل الغير بما إذا عوملت به آلمك" (البراهمانيّة، مهبهراتا، ٥: ١٥١٧).

"لا تؤذ الغير بسلوك تجده أنت بنفسك مؤذيًا لو سلك معك" (البوذيّة، أودانا – فارقا، ٥: ١٨).

"هذا حقًّا مثل المحبّة اللطيفة: لا تعامل الغير بما لا تريد أن يعاملوك به" (الكونفوشوسيّة، ديوان، ١٥: ٢٣).

"الشيء الذي تبغضه، لا تعامل به صحبك. هذا مجمل الناموس، وكلّ ما تبقى شروح" (اليهوديّة، التلمود، شباط: ٣١أ).

"سمعتُم أنّه قيل تُحبُّ قريبك وتبغض عدوَّك. وأمّا أنا فأقول لكم: أَحبّوا أعداءكَم. باركوا لاعنيكم. أحسنوا إلى مُبغضيكم. وصلّوا لأجل الذين يُسيئون إليكم ويطردونكم" (إنجيل متّى، ٥: ٤٣).

٣٨– انّيماري شيمل، مصدر سابق، ص ٥٤٥– ٥٤٦.

"فكلّ ما تريدون أن يفعل الناس بكم، إفعلوا هكذا أنتم أيضًا بهم، لأنّ هذا هو الناموس والأنبياء" (المسيحيّة، إنجيل متّى، ٧: ١٢).

"وَلا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ * وَمَا يُلَقَّاهَا إِلاَّ الَّذِينَ صَبَرُوا وَمَا يُلَقَّاهَا إِلاَّ ذُو حَظٍّ عَظِيمٍ (الإسلام، القرآن، فصلت: ٣٤ - ٣٥).

"لا يكون المؤمن مؤمنًا حتّى يحبّ لأخيه ما يحبّ لنفسه" (الإسلام، حديث نبويّ شهير)[٣٩].

إنّ السبيل للتخلّق بأخلاق الرحمن إنّما يتحقّق عبر انقاذ النزعة الإنسانيّة في الدين، وإضاءة أبعاده الأخلاقيّة والمعنويّة والرمزيّة والجماليّة، وتطهير التديّن من جميع أشكال الكراهيّة والإكراهات.

ولا ريب في أنّ ذلك لا يعني اختزال الإنسان في مجموعة مفاهيم وقيم متسامية، تتعالى على بشريّته وتصيّره كائنًا سماويًّا مجرّدًا ومنسلخًا من عالمه الأرضيّ، مثلما تريد بعض الاتّجاهات الصوفيّة والدعوات الرهبانيّة، بل يعني إنقاذ النزعة الإنسانيّة إيجاد حالة من التوازن والانسجام بين متطلّبات جسده من حيث هو كائن بشريّ، وإمكانيّة غرس وتنمية روح التصالح مع العالم، والتناغم مع إيقاع الكون، وتكريس حالة الانتماء للوجود، والتعاطف مع كافّة الكائنات الحيّة والشفقة عليها، وتعزيز أخلاقيّة المحبّة، وتدريب المشاعر والأحاسيس والعواطف على القيم النبيلة، والسعي لاكتشاف روافد ومنابع إلهام الطاقة الحيويّة الإيجابيّة في هذا العالم والتواصل العضويّ معها. وهذا يعني استيحاء صفات الرّحمة والمحبّة والسلام ونحوها من الرحمن، وليس صفات الموت والانتقام ونحوها من الله تعالى.

٣٩- د. محمّد الطالبي، مصدر سابق، ص١٨٧.

Joël Roman

Conduite éthique et modernité

Quelle éthique dans la modernité? Cette question s'impose avec force si l'on considère que l'un des principaux traits de la modernité est d'avoir séparé les grandes sphères de l'activité humaine. En effet, la modernité se définit notamment par un certain nombre de discontinuités, de séparations. Parmi celles-ci, les plus notables sont la séparation entre la raison et la foi, mais aussi celle entre la politique et la religion (on pourrait ajouter de nombreux autres exemples: la constitution de la science, ou de l'esthétique, en sphères autonomes). L'Effet de ces séparations c'est l'émergence de l'individu autonome, qui doit décider seul du sens de sa vie. C'est en ce sens que la question éthique se pose à lui, à chacun d'entre nous. Même le recours à une morale qu'on dira traditionnelle, religieuse par exemple, est aujourd'hui le résultat d'un choix individuel: nous ne vivons plus dans des structures sociales qui portent implicitement des références morales qui s'imposeraient à tous, sans que l'on ait à y réfléchir. La modernité consacre l'autonomie de l'individu.

1- La lente émergence de la question éthique

Mais cette autonomie de l'individu ne se fait pas en un jour. Longtemps, l'individu reste pris dans un réseau dense de relations sociales qui orientent ses choix, voire le contraignent et en tout cas lui dictent la conduite à tenir. L'éthique n'est alors pas une question pleinement autonome, elle reste dépendante d'une organisation d'ensemble, qui, si elle ne couvre pas tous les aspects de la vie individuelle, en gouvernent une bonne part.

La question éthique reste ainsi souvent subordonnée à la religion, même si celle-ci connaît une inflexion, et devient progressivement, non plus seulement un recueil de rites et de traditions, mais la manière de penser et de vivre une perspective de salut individuel, une façon de donner un sens ultime à une existence singulière. Cette inflexion «individualiste» de la religion se remarque dans toutes les confessions, qu'il s'agisse des grandes religions révélées à fortes ressources traditionnelles, comme le catholicisme ou l'islam, ou des religions qui exigent d'emblée une implication plus forte du croyant comme les protestantismes chrétiens et d'une autre manière les variantes contemporaines du bouddhisme. Toutes font désormais de la foi individuelle, c'est à dire de l'intensité de la conviction du croyant un de leurs ressorts essentiels, qu'elles s'attachent à conforter et à développer. Néanmoins, dans un perspective religieuse, la ques-

tion éthique reste subordonnée à la religion, et prise en charge par les préceptes religieux. L'éthique devient alors une des composantes de la foi, de l'engagement du croyant et de son degré de conviction.

Une autre manière d'éviter de poser la question éthique de manière abrupte consiste à l'ordonner à la politique. Là encore, l'éthique n'existe pas de manière pleinement autonome, mais est dérivée des impératifs de la vie collective et des valeurs du vivre ensemble. On produit ainsi une éthique sociale, dont les contraintes de la vie collective dessinent les arêtes. Celle-ci exalte le travail, la propriété, valeurs qui articulent étroitement l'autonomie de l'individu à son utilité sociale, et consacrent le respect d'autrui comme clé de la morale, notamment sous la forme du respect des contrats. Une telle morale accorde une place importante à l'individu, mais l'insère d'abord dans les obligations sociales: la question du sens ultime de son existence n'est pas posée.

Quoique l'on soit dans les deux cas sorti du cadre des morales traditionnelles, ces morales n'ont pas encore d'autonomie pleine et entière, et s'ordonnent, l'une à la religion, l'autre à la politique, de manière d'ailleurs complémentaire: la première prend en charge les obligations envers autrui, la seconde, le sens de la vie. En proposant des codes socialement partagés, des valeurs clairement établies pour penser la question éthique, elles ouvrent en même temps qu'elles masquent sa radicalité.

Celle-ci va apparaître à l'occasion des conflits dont ces morales vont faire les frais, dès lors que l'individu va se trouver partagé entre des obligations contradictoires, tiraillé entre des exigences divergentes. En effet, une multiplicité de conflits vont surgir entre les codes sociaux, à la fois religieux et politiques, et les exigences d'authenticité, de sincérité, de transparence à soi qui s'imposent à l'individu. Du Misanthrope à Freud, en passant par la majeure partie des grands romans du XIXème siècle, tout un pan de la culture met en scène ces conflits. Qu'il s'agisse du choix du conjoint, des émotions amoureuses, des jugements esthétiques, des engagements politiques, des options philosophiques, les affres de l'individu moderne émergent dans la plupart de ces romans, qui constituent autant de variations phénoménologiques de l'attitude éthique.

2- L'éthique des sociétés modernes.

De fait, dans les sociétés modernes, qui s'émancipent progressivement des cadres traditionnels, ou même des formes subordonnées de l'éthique, la question éthique devient progressivement une question autonome, qui pour chacun retentit comme la question qu'il doit affronter: comment puis-je me réaliser moi-même pleinement? Le souci de l'authenticité, de l'accomplissement de soi. prend le pas sur toute autre considération: non pas que celui-ci dissolve les anciens préceptes moraux. Mais ceux-ci sont réintégrés au sein d'une préoccupation éthique plus large. L'enchâssement de la morale dans un cadre religieux

ou politique fait place à l'inverse: ce sont le religieux ou le politique qui devient des spécifications de l'éthique de la réalisation de soi, même quand ils prescrivent des formes de renoncement à soi.

Cette éthique a ainsi une allure passablement paradoxale: en tant qu'injonction faite à chacun, elle représente un cadre universel. Pour chacun d'entre nous, l'exigence de la réalisation de soi prend le tour d'un quasi-impératif catégorique. Mais en même temps, le contenu de cet impératif est par définition différent pour chacun d'entre nous: nous sommes dans le règne du «chacun sa vérité» de Pirandello. Selon que l'on regarde ainsi le cadre formel ou le contenu moral, cette éthique prend l'allure d'une nécessité universelle ou au contraire d'un relativisme irréductible.

On a pu ainsi décrire cette situation de plusieurs manières, mais qui toutes prennent acte de la dissolution des morales substantielles dans une perspective moderne. Les uns parleront de la perte des valeurs, entendant d'ailleurs par là plutôt leur perte d'objectivité que leur radicale dissolution: les valeurs n'existent plus que pour moi, c'est moi qui décide de ce qui fait la valeur de la valeur, pour paraphraser Nietzsche. D'autres évoquent encore le morcellement du sens, qui est là encore moins le signe d'une perte que celui d'une inflexion radicalement individuelle ou subjective du sens. D'autres encore, comme Max Weber, avaient diagnostiqué dans cette situation un «désenchantement du monde», entendant par là que les correspondances qui avaient pu s'établir entre le monde extérieur et la conscience individuelle avaient disparu, et qu'il ne pouvait demeurer que des projections d'une intimité radicalement singulière.

Cela ne veut d'ailleurs pas dire que nous soyons totalement dénués de valeurs collectives: on pourrait même suggérer l'inverse, et souligner que la modernité promeut des valeurs collectives qui s'imposent à tous, quelle que soit la vie morale que chacun entend mener, quelle que soit la religion qu'il professe: ainsi des droits de l'homme. Mais cet universalisme est pour ainsi dire un universalisme en creux, il énonce bien des prescriptions qui ont une portée universelle mais qui ne peuvent servir à personne pour construire son existence ou donner un sens à sa vie. Les droits de l'homme en effet ont d'abord une portée négative: ils dessinent le cadre au sein duquel des comportements sont acceptables, ils tracent la frontière entre l'humain et l'inhumain. Mais ni collectivement, ni a fortiori individuellement, ils ne peuvent servir de source d'inspiration positive. Ils énoncent des interdits, mais ne disent rien sur ce qu'il convient de faire de son existence. Ils sont donc bien une référence nécessaire et obligatoire pour tous, et donc pour chacun, mais une référence qui ne sert pas de fondement, juste de limite.

D'où la difficulté d'énoncer un discours éthique qui ne se limite pas au seul énoncé de l'accomplissement de soi. L'éclatement des activités humaines dans des sphères autonomes tend à produire des éthiques régionales, spécifiques à

certaines sphères d'activité: éthique du travail, éthique familiale, etc... mais qui ne font pas une éthique commune, et qui se distinguent aussi de l'éthique propre à chaque individu. Celui-ci peut-il se réunifier? Comment permettre à l'éthique individuelle de s'articuler à des références collectives?

3- Quelle régulation de l'autonomie éthique?

La première direction à être explorée, pour retrouver une continuité éthique entre l'éthique individuelle et les éthiques sociales, est de chercher à refaire de la totalité. On prend exemple sur le modèle fourni par les sociétés traditionnelles et les éthiques traditionnelles, en cherchant à nouveau à réactiver le fil de la tradition. Bien entendu, cette tentative peut emprunter la voie d'une filiation directe avec une tradition, le plus souvent religieuse. Celle-ci fournit un point d'appui puissant pour une éthique qui propose du sens, et qui s'adosse à des références identitaires fortes. C'est très précisément ce qu'on appelle communautarisme, la tentation de tirer de l'unité d'une communauté que soude ensemble des références et une identité partagées, un discours unifié en matière éthique. Cette issue peut aussi prendre appui sur des références religieuses nouvelles, inventer plutôt que restaurer, ce que proposent les nouveaux discours religieux. D'ailleurs, il n'y a pas tant de distance que cela entre innovation et traditionnalisme: les deux proviennent de la réaffirmation volontaire de références communes, et la tradition n'est pas moins le résultat d'une invention que les nouvelles formes de croyance. Toutes deux proviennent d'individus plongés dans la modernité dont le désarroi est tel qu'ils cherchent à retrouver la chaleureuse unité d'une communauté, quelle qu'elle soit. Le recours à la tradition est ainsi paradoxalement une forme de consécration de la modernité, dans la mesure où il procède d'une forme d'individualisme très prononcé. Il est douteux dans cette perspective que cette voie soit très féconde, même si elle peut fournir localement à certains individus un point d'appui. Quels que soient les efforts de ceux qui s'engagent dans cette voie, une fois rompu, le fil des traditions ne sera plus jamais renoué: il faut nous résoudre l'individualisme moderne.

Une deuxième direction cherche donc à assumer pleinement cet individualisme et ses conséquences: elle propose à l'individu des moyens divers de satisfaire la demande de sens, en développant toute une gamme de «produits spirituels». Se développe ainsi un véritable «marché du sens», ou de l'éthique, qui propose diverses méthodes d'accomplissement de soi ou de réconciliation avec soi-même. On y trouve pêle-mêle les vieilles recettes de l'astrologie, les ressources de la graphologie, les mystères de la numérologie, les techniques de relaxation psychique ou de thérapie comportementale, voire pourquoi pas des formes adaptées à ce marché des religions classiques, qui privilégient alors la dimension de spiritualité, ou bien encore, des émotions esthétiques. Dans tous les cas, il s'agit là de permettre à l'individu de trouver ponctuellement des réponses à ses angoisses ou à ses questions, de lui permettre de mieux gérer sa vie rela-

tionnelle, affective ou professionnelle, en confiant la régulation d'ensemble à la logique du marché, qui a déjà fait ses preuves dans la distribution de biens matériels, en se montrant capable de satisfaire des besoins individuels dans un minimum de paix sociale. Reste que le marché, dans sa modestie, se situe lui en dehors de la question des valeurs, prétend assumer une neutralité absolue, mais se montre incapable de répondre aux questions collectives. Il est en outre un formidable pourvoyeur d'inégalités.

Une troisième issue devrait alors être explorée. Elle consiste à assumer pleinement la condition moderne, et les discontinuités qu'elle engendre. Elle prend acte de l'impossibilité de restaurer ou d'instaurer une communauté éthique, dans laquelle les individus puissent se trouver à la fois protégés et confortés par des croyances et des règles communes. Elle salue même la mobilité individuelle comme une conquête et un accomplissement de l'émancipation moderne. Mais elle ne se contente pas de laisser le marché réguler les relations individuelles, dans un prétendue indifférence éthique. Elle cherche au contraire à assumer la question éthique dans sa dimension collective. Son premier geste est dès lors de prendre en compte la pluralité des individus, leur irréductibilité, pour s'y attacher comme à un fait déjà doté de signification, déjà porteur de valeur. La pluralité est constitutive de l'existence humaine, particulièrement de l'existence politique. Elle est même au fondement de cette existence politique. Et ce qu'exige d'abord la pluralité, avant tout autre geste, c'est une forme de reconnaissance. Elle consiste à garantir chacun de son droit à être là, de la légitimité du choix de vie qui est le sien (à la seule condition que ce choix de vie admette la réciprocité et la pluralité et qu'il implique donc de se soumettre à des règles de coexistence). Dans ce sens, la reconnaissance est d'abord une manière de sécuriser les individus, de leur offrir une possibilité de se savoir membres d'une communauté sans avoir à acquitter un prix exorbitant pour le faire. La reconnaissance est ainsi une condition de la mobilité, car il n'y a pas de mobilité possible pour ceux qui se sentent trop menacés, inquiétés par la modernité.

4- La construction d'un espace de dialogue public sur l'éthique

Ce mouvement de la reconnaissance est donc à lui seul à la fois un opérateur de la perspective éthique qui cherche ici à s'affirmer, et déjà une valeur à part entière, une composante importante de cette éthique. On n'est plus dans le domaine des limites ou des interdits, mais déjà dans celui des valeurs positives qui fondent le vivre ensemble. Au-delà, il lui faut assumer la pluralité des références éthiques, qui va de pair avec la pluralité des individus et des groupes. Comment assumer cette pluralité sans se réfugier dans des règles indifférentes à tout contenu? La réponse passe par la construction d'un espace de dialogue. Il s'agit de forger un espace de dialogue public sur l'éthique, qui respecte chacune des convictions et des traditions, qui ne cherche pas à les confondre où à les rame-

ner à quelques principes communs, mais qui les questionne sur leur capacité à entrer en résonance les unes avec les autres.

Sans vouloir à toute force célébrer l'exemplarité française, la laïcité française, de ce point de vue, propose une direction intéressante. Il faut toutefois bien la comprendre, et ne pas la réduire aux caricatures qu'en proposent parfois certains de ses détracteurs, mais aussi certains de ses défenseurs, qui appellent laïcité davantage une construction imaginaire que ce qu'elle fut réellement. La laïcité en effet repose sur trois piliers, formulés dans la loi de 1905 sur la séparation de l'églises et de l'Etat. Ce sont la liberté de conscience, la liberté de culte et la séparation du politique et du religieux. La laïcité est ainsi une doctrine de la séparation des sphères, conforme au mouvement de la modernité qui voit s'affirmer des sphères d'activité humaine autonomes. Ce qui veut dire que si elle interdit toute intrusion du religieux dans le champ politique, elle n'en interdit pas moins toute intrusion politique dans le champ du religieux. De même, il est abusif de faire de la laïcité une stricte doctrine de la séparation du privé et du public, qui réserve la question du religieux et la question du sens à la seule sphère privée, et qui construirait un espace public aseptisé. Bien évidemment, la question des religions comporte aussi un versant qui est public, ce que traduisent bien un certain nombre de rites: la religion, sauf à se confondre avec une philosophie ou une pure mystique, ne saurait se réduire à une pure intériorité. La laïcité pose donc moins une distinction entre Public et privé qu'elle n'organise une distinction entre droit public et institutions et vie sociale, ce qui est tout à fait différent.

Ce faisant, elle reconnaît au contraire la nécessité pour les religions d'avoir une dimension publique de leur existence et de leur exercice, et elle ne pose à cet égard qu'une règle qui interdit l'empiètement sur l'espace politique du droit public. Si la conjoncture particulière de 1905 a pu donner lieu à la manifestation d'une laïcité antireligieuse, c'est d'abord en raison du refus de l'Eglise catholique d'alors d'accepter le cadre de ce compromis. Mais le cadre proposé n'a rien en lui-même d'antireligieux. On peut même remarquer qu'après une période de réflexion et d'accoutumance, le catholicisme s'en est plutôt bien trouvé, qui a été déchargé des tâches d'organisation de la vie sociale et de garantie de la vie sociale qui lui incombaient jusqu'à un certain point auparavant, pour pouvoir se consacrer entièrement à sa tâche propre. En revanche, l'espace public ainsi délimité devient celui d'une confrontation réglée entre les croyances et les propositions de sens, qui loin de se replier chacune sur une identité figée et incommunicable, devient capable de rendre raison d'elle-même et d'entrer en dialogue avec d'autres.

Bien entendu, une telle issue n'est pas sans risques: l'un des principaux, si l'on ne prend pas garde à la nécessité de ce dialogue exigeant, est de parvenir à ce qu'on pourrait appeler une laïcité d'abstention, qui vide l'espace public de toute confrontation par crainte des divisions qu'elle pourrait produire, et qui se content de renvoyer chacun à sa sphère de croyance ou de non-croyance prop-

re, en ne proposant comme dénominateur commun rien d'autre qu'une politesse distante. L'enjeu est donc bien la construction d'une laïcité de dialogue, qui sache articuler le respect des convictions d'autrui avec la formulation des siennes propre, et tenir fermement à ses propres convictions tout en admettant que d'autres sont fondés à nourrir d'autres convictions. En ce sens, la laïcité a bien une portée éthique, et ne se limite pas à être le concept juridique qu'elle est principalement: elle signifie aussi le choix d'un pluralisme organisé, qui permette à chacun de développer ses convictions et de pouvoir discuter celles d'autrui.

Bien etendu, cet exemple n'est ici que pour monter que des approches de cette nature sont possibles: d'autres modalités de la coexistence sont possibles, qui ne reposent ni sur la même expérience historique, ni nécessairement sur les mêmes principes, mais dont les conséquences devraient être analogues.

En conclusion de cette rapide évocation des enjeux éthiques de la modernité, et pour tenter de pointer quelques débats plus spécifiques dans lesquels l'exigence d'une éthique commune se trouve impliquée, je voudrais évoquer les trois débats suivants:

- Le premier est celui de la justice sociale. Il semble que l'on soit là loin de la question éthique au sens strict, et loin aussi de la vision neutre de l'espace public qui prévaut parfois; néanmoins, si l'on souhaite que cet espace public soit autre chose que simplement un espace de l'échange marchand, ce qu'il est bien entendu aussi, mais aussi un espace de rencontre, il semble qu'il faille prendre cette question au sérieux: concevoir l'espace commun comme un espace de partage et pas seulement comme un espace d'échange me semble une implication forte de l'idée de reconnaissance et d'espace habité par une pluralité d'individus. Et cette question ne peut pas plus être réglée, en raison de ce pluralisme, par le recours à des éthiques traditionnelles qu'elle ne peut être ignorée.

- La question de l'information: dans nos sociétés modernes, la question de l'information est d'abord celle de la qualité des informations qui peuvent servir de base aux échanges d'arguments et aux rencontres. Faute d'une information partagée, la situation est biaisée, et nul n'a accès au débat. Or dans une situation où la rareté a désormais fait place à l'abondance, ou le trop-plein menace, le problème n'est plus d'abord de garantir l'accès à des sources d'information: il est de s'accorder sur des procédures fiables de validation des informations. Quelle procédures pouvons-nous imaginer pour obtenir la vérification socialement validée de nos informations, afin que tous puissent participer au débat?

- Enfin, la question de la responsabilité. Elle a été formulée avec beaucoup de force par Hans Jonas dans Le principe responsabilité, qui a montré que l'un des impacts de la modernité était d'étendre notre

responsabilité au souci des générations futures. Mais il n'est pas sûr que cet auteur ait apporté une réponse très satisfaisante à cette question. A partir du moment où notre responsabilité collective est engagée par des choix technologiques, mais aussi sociaux et politiques, il nous faut trouver le moyen d'assumer cette responsabilité sans en laisser le fardeau aux autres, et notamment à ceux qui viendront ensuite et qui ne sont pas encore nés. Nous ne pouvons les enserrer par des règles éthiques trop contraignantes, comme une vision communautaire traditionnelle le ferait, mais nous devons construire ensemble une éthique de l'accueil et de la prévenance. C'est un beau défi à relever.

المحور الثاني

تحدّيات السلوك الخلقيّ في المجتمعات المعاصرة (السرعة)

Dr. Antoine Courban	Ethique des Défis Technologiques
Ramzi Roland Geadah	Notes introductives à l'approche sociale des situations migratoires

Dr. Antoine Courban[1]

ETHIQUE DES DEFIS TECHNOLOGIQUES

Mesdames, Messieurs, Chers Collègues,

Permettez moi de rappeler certains faits très significatifs et qui jettent un éclairage cru sur le monde qui nous entoure.

1- Dans son édition du 14 Novembre 2002, la revue Nature avait rapporté que Darryl Macer, professeur associé à l'*Institute of Biological Sciences* de l'Université de Tsukuba au Japon, projette ni plus ni moins de "compter" le nombre d'idées humaines en circulation afin d'établir ce qu'il appelle une carte des pensées humaines. Il s'agit d'un projet parallèle à celui du *mapping* du génome humain entrepris depuis plusieurs années.

S'appuyant sur la définition qui voudrait qu'une idée soit à la fois la représentation mentale d'un objet aussi bien que la compréhension d'un concept, les éthiciens et les bio-éthiciens, présents à Tsukuba, conclurent logiquement qu'il pourrait y avoir, sur Terre, un nombre d'idées mesurable et que son inventaire aiderait les peuples à mieux se comprendre. Ce dernier argument nous fait sourire car il constitue la tarte à crème de toute propagande portant sur l'idée de progrès et toutes les utopies que véhicule l'optimisme historique. Je rappelerai que ce même argument fut avancé lors de l'invention du chemin de fer, de l'ampoule électrique, du téléphone, de l'avion, de la télévision et, plus récemment, de l'Internet. Je ne pense pas que, depuis deux siècles que ce slogan est colporté, la paix mondiale va mieux parce que les hommes se sont rapprochés les uns des autres et se connaissent mieux.

2- Qui se souvient encore de Thomas Kaczynski, surnommé Unabomber? Ce scientifique de très haut niveau, affilié à l'université de Berkeley, avait semé la terreur aux Etats Unis en envoyant des colis piégés qui ont fini par tuer un certain nombre de chercheurs américains entre 1978 et 1995 (23 blessés et 3 morts). Ce mathématicien hors pair, qui finit par mener une vie d'ermite, n'était pas fou, loin de là. Dans ses publications, il estimait que le développement de la technologie moderne était devenu désastreux pour l'espèce humaine. C'est donc au nom de la vie qu'il semait la mort.

1- Professeur d'Histoire et Philosophie des Sciences Médicales (USJ). Chercheur-Conseiller au Centre Georges Canguilhem (Université Paris VII). Enseignant à l'USEK.

3- Depuis de nombreuses années, se développe sur le modèle américain, des cabinets de consultation en éthique, ou plutôt en éthique appliquée, c'est à dire substantielle et procédurale, fille du pragmatisme nord-américain, et dont la bio-éthique contemporaine n'est qu'une des variantes.

Afin d'éviter à mes étudiants l'illusion de penser que le vocable «bio-éthique» est un substitut moderne et amélioré (relooké) du concept d'éthique, je leur en donne la définition suivante: *«La bio-éthique est une technique de résolution des conflits de valeurs qui peuvent apparaître lors de manœuvres bio-médicales»*. Je prends toujours soin de leur rappeler que Socrate se demandait en permanence si la vertu pouvait être enseignée et si donc la bio-éthique par exemple pouvait être, aujourd'hui, un champ disciplinaire d'expertise.

4- Dans une étude récente, Gordon Marino[2] faisait observer qu'il existe actuellement un grand nombre de professionnels, appelés «éthiciens» ou «ethicists» et qui agissent au titre de super-ego de n'importe quelle profession. Il fait le constat qu'aux Etats Unis, si on prend n'importe quelle profession, on peut être quasi certain de l'existence d'une autre profession appelée éthique de la première (ainsi: bio-éthique; éthique médicale; éthique informatique; éthique juridique; éthique économique etc.).

J'arrête là l'énumération des faits car je demeure, quant à moi, résolument fidèle à la conviction aristotélicienne que ce n'est pas de savoir théorique supplémentaire dont nous aurions besoin mais de plus d'audace et de courage, et que ceci ne s'obtient pas en mémorisant des paradigmes méta-éthiques ou en analysant des histoires de cas. Le véritable défi moral réside-t-il dans une indigestion par accumulation de connaissances ou dans l'attitude de bon sens qui consiste à ce que tout savoir nous aide à nous conformer à ce que nous possédons déjà, à savoir la conscience morale.

Statut de la notion de valeur

Mesdames messieurs, il y a maldonne. Les dés sont pipés. Le jeu devient malsain.

Car le jour où l'Ethique, même escortée du préfixe «bio», doit devenir une spécialité savante, une discipline universitaire ou une activité d'experts, il serait à craindre que nous ne soyons obligés de porter le deuil de «La» civilisation. En effet, que peut donc être le statut même de ces «valeurs» qui se dégagent de ces activités d'éthique appliquée? Que sont-elles? Un supplément d'âme dont on saupoudre des décisions administratives? Des injonctions comminatoires émanant d'autorités inquisitoriales chargées de faire régner l'ordre moral? Le risque

---

2- **MARINO Gordon.** *«Before Teaching Ethics»*, The Observer, volume 50, n°24, p.B5, cité in http://www.chronicle.com

est grand de voir, dans ces conditions, la spiritualité de l'homme, ou plutôt du consommateur en bonne santé, se réduire à celle, primaire et computationnelle, de l'expert comptable ou, à défaut, à celle un peu plus sophistiquée de l'Inspecteur des Finances?

Sous couvert de bio-éthique par exemple, on risque fort de confondre entre éthique et étiquette. Car le préfixe «bio» de «bio-éthique» recouvre une réalité qui va bien au delà de la tour d'ivoire du chercheur ou du cabinet du praticien. Il fait partie intégrante des produits de ce marché dont la liberté, nous dit-on, prime toutes les autres y compris la liberté constitutive de l'homme, laquelle ne serait plus en ce monde que situationnelle ou, tout au plus, accidentelle.

Ethique et conscience morale

C'est là où réside le malaise profond qui confine à l'irrationnel et qui risque d'entraîner un rejet de la science, voire de ce Logos qui nous éclaire depuis l'aube de la pensée grecque. Il me semble que nous nous engageons, insidieusement, à notre corps défendant, dans une culture ultra-pragmatique, techniquement hyper-sophistiquée, idolâtrant ces deux grandes déesses que sont la Santé globale et l'Ethique appliquée.

Tel est le grand défi d'aujourd'hui: sous couvert d'éthique appliquée, nous pourrions fort bien oublier que nous avons une conscience et nous en remettre au seul avis technique d'experts en valeurs. Le progrès technique est, en lui-même, innocent. Ce qui compte, c'est le projet derrière la technique. Ce n'est pas le couteau qui peut être dangereux ou bénéfique mais l'intention de la main qui le tient.

Le projet de l'optimisme historique est affiché aujourd'hui comme étant la protection des droits de l'homme, la libération progressive de ce dernier de toutes les forces obscurantistes qui l'asservissent. Dont acte.

La Personne humaine

Mais qui est cet homme dont il faut protéger les droits, assurer le bonheur, respecter les valeurs? Quelle est l'image qu'en donne la culture contemporaine dominée par l'idéologie du scientisme?

Est-il un simple robot sans cervelle? Peut-être.

Serait-il ce singe muni d'un ordinateur? Ce n'est pas impossible.

Ou n'est-ce pas plutôt une machine pensante? Pourquoi, dès lors, se mettrait-elle à fabriquer des valeurs?

L'Ultramodernité telle qu'en elle-même

Pour parler de notre époque contemporaine, réputée post-moderne, il y a lieu de la qualifier d'*Ultramodernité*. Cette dernière n'est pas la fin de l'histoire mais une situation inédite de stase et d'inertie où la seule mobilité est celle des flux le long d'imaginaires structures globales appelées réseaux, où la coercition est invisible et où la violence devient une guerre de velours.

Dans l'Ultramodernité, le monde serait à l'envers: le droit est ramené au fait; le «messager est le message» comme le disait Marshall McLuhan; le Sens est tout entier épuisé par ses signes; les facultés ne sont que des fonctions; le pouvoir n'est plus celui des compétences mais celui exclusif des autorités. Dans l'Ultramodernité, les flux de l'économie sont découplés, dissociés, de leurs propres acteurs et la notion de liberté ne caractérise plus seulement la personne humaine mais qualifie d'abord la circulation des biens marchands selon le sophisme du dogme ultra-libéral: la liberté économique conditionne la liberté tout court.

Dans l'Ultramodernité, l'économie se dissocie de ses propres acteurs. Cette dissociation, ce découplage, accordent plus de valeur aux forces agissantes de l'économie qu'aux acteurs de cette dernière qui en sont ainsi exclus. Telle est le deuxième mensonge fondamental, enraciné dans le Néoplatonisme, qui vise à miner et saper tout effort de changement; le premier mensonge, de nature éthique, est que cette dynamique «dissociée» dépasse ses agents en valeur.

Ultramodernité hyperiluministe

Dans l'Ultramodernité, les individus ne sont pas vus comme des «sujets» mais comme des «nœuds» d'un vaste réseau. Dans le Tout-Global de l'Ultramodernité, l'homme n'éclot pas et n'émerge plus. Pire, l'homme serait vu comme un prédateur, sa liberté constitutive pouvant mettre en danger l'harmonie universelle et immuable de la bulle écologique au sein de laquelle rien ne doit entraver la fluidité des flux.

Ainsi cet imaginaire, la vision holistique du monde, le mythe syncrétique de l'Ultramodernité, nous présente la nature comme une scène, les faits bruts comme des interprétations, et les personnes comme des «scanners cérébraux» (brain scanners) dont le rôle serait celui de terminaux d'un gigantesque réseau. Ces terminaux auraient pour unique fonction de «phénoménologiser» le monde, s'estimant impuissants à le transformer. Le Sujet cesse d'exister en tant qu'homme-désir car toute attente est censée ne plus être que pure herméneutique.

Virtualité du réel

Tout se passe donc comme si ne pas être quelqu'un d'autre va de soi, c'est à dire comme étant une simple affaire de circonstances contingentes et nullement

comme une réalité constitutive. Cette vision hyper-illuministe du monde écarte tout mystère au titre de simple arcane, d'énigme à élucider. Elle réduit la sainteté à une attitude de sacralisation, c'est à dire à ce que certains animaux comme les singes et les hommes regardent avec crainte, effroi ou simple déférence. Elle considère comme situationnelle la genèse même du réel. Ce dernier est présenté comme simple discours et ce qui paraît non-déterminé comme tabou. Tout se passe comme si cette genèse était achevée dans un très lointain passé. La matérialité des faits est réduite à une simple apparence et le rôle des individus, dépourvus de toute consistance et incapables de transformer le monde, se résumerait à devoir contempler des mirages que leur délivrent les flux d'information. La vie n'est plus qu'un rêve.

Ethique de l'anthropologie réticulaire

Ce qui est en cause, ce n'est pas le développement technique mais l'enjeu anthropologique que l'Ultramodernité véhicule, c'est à dire l'image que l'homme a de lui-même. Je donne à cette anthropologie le titre de réticulaire, ou anthropologie des réseaux, sans consistance ontologique. L'homme y est réduit à l'ingénierie de ses composantes organiques. Cet être ne résiste à aucun flux et circule tel un somnambule dans la complexité des cyber-réseaux sur lesquels il n'a aucune prise. C'est un consommateur en bonne santé. Cet homme nouveau, fluide comme l'Ultramodernité, est modelable à souhait. Il accepte avec jouissance de se conformer à des comportements nouveaux, entièrement fabriqués, et qui lui garantissent avec certitude une *«étanchéité totale à l'intelligence politique»* (Châtelet). Ainsi se réalisera peut-être la sinistre prédiction de George Orwell portant sur l'ère marchande qui verra les hommes se comporter compulsivement comme des rats de laboratoire.

- Dans ces conditions, au nom de Qui faut-il mettre en œuvre une quelconque approche éthique?

- Au nom de Quoi l'individu aurait-il plus de valeur que les fleurs des champs ou les oiseaux du ciel?

- Et Pourquoi dois-je me préoccuper du sort de ce qui n'est même pas un Autre mais, tout au plus, de simples excroissances de l'écorce terrestre?

La réduction des processus mentaux, et de tout l'homme, au fonctionnement des composants organiques du corps permettrait, à la limite, de faire l'impasse sur le souci que les membres de toute société ont à l'égard de l'individu et, par conséquent, le respect dû à toute personne serait lettre morte. Cette hyper-réduction des personnes à l'ingénierie de leur corps empêche, justement, de considérer que tout individu est beaucoup plus digne de respect que n'importe quelle collectivité ou communauté à laquelle il se trouve intégré ou d'une quelconque niche écologique dans laquelle il est immergé.

Dès lors, les individus, ayant une fausse représentation d'eux-mêmes, ne sont plus en mesure d'avoir les égards nécessaires les uns envers les autres et, par conséquent, de se solidariser et lutter ensemble. Dans un tel univers, la valeur fondamentale est celle de la transaction commerciale, ce qui facilite l'émergence d'une société néo-féodale où le pouvoir ne doit rencontrer aucune résistance politique et ne doit se voir opposer aucune forme de contrôle démocratique. De nouvelles idéologies se mettent ainsi en place, entièrement liées à d'importants secteurs de la vie publique qui tirent avantage de la croyance que l'individu est un robot ou une machine sécrétant des idées.

Pour une position juste face aux défis éthiques de l'ultramodernité

Le défi est majeur mais il doit être relevé au nom de la liberté humaine. Il me semble qu'il existe une priorité absolue qui consiste à dissocier l'ethos des avancées techniques de celui de l'ultramodernité. Pour ce faire, le débat doit être remis dans son cadre politique.

Pour situer l'enjeu politique qui se profile ainsi, il me semble nécessaire de considérer que deux principes doivent demeurer intangibles et inaliénables afin de permettre un déploiement harmonieux de la dynamique scientifique dans le cadre de la protection des droits fondamentaux de la personne humaine.

- Le premier principe consiste à proclamer la valeur unique de la science mais surtout à la reconnaître comme participant à la recherche du bien commun, à la chose publique. L'activité scientifique doit être remise dans l'espace public, celui de la cité, car le scientifique ainsi que le politique, oeuvrent à l'amélioration du bien-être de tout un chacun. Cependant, ce principe doit en permanence rappeler que la science ne saurait couvrir tous les besoins de l'homme.

- Le deuxième principe consiste à reconnaître et appuyer la légitimité du politique dans la fixation des normes, notamment en bio-éthique. Le politique détient, par essence, un rôle privilégié de régulateur et une position centrale d'arbitre. Le même politique est impérativement sollicité à dépasser la vérité scientifique de l'homme, nécessairement incomplète même si elle est exacte. Il incombe donc au politique de se doter d'une vision anthropologique à long terme.

Cette anthropologie constitue, me semble-t-il, un des fondements essentiels d'une vision juste en bio-éthique. Malheureusement, la classe politique a tendance à démissionner sur les questions bio-éthiques, tant en raison d'une certaine incompétence technique que d'une insuffisance de cette même vision lui permettant de disposer de références claires sur l'homme et sur sa spécificité. Ainsi, elle a un penchant naturel à transférer son pouvoir d'appréciation en la matière aux scientifiques.

Conclusion

Mesdames, Messieurs,

Telles sont les raisons pour lesquelles, en plus de la crise des valeurs de notre culture, le discours scientifique tend de plus en plus à s'affirmer comme étant celui de l'unique vérité objective sur l'homme. Une telle démission, si d'aventure elle se concrétise, constituerait une forfaiture de la part du politique car elle met en péril grave les droits fondamentaux de l'homme. Est-il besoin de rappeler que la protection élémentaire de ces droits ne relève pas de la compétence des experts mais elle est du ressort exclusif du politique?

Roland-Ramzi Geadah[1]

Notes introductives à l'approche sociale des situations migratoires

«Nous reviendrons un jour à notre quartier et exaucerons dans des voeux chaleureux; nous reviendrons quoique passe le temps et s'étendent les distances qui nous séparent...».

«Ramène-moi à mon pays...».

Tels passages de chansons[2] chères aux cœurs des Libanais constituent en réalité le reflet de rengaines universellement fredonnées. Ils ne sont pas sans rappeler les «regrets» et la nostalgie célébrés par tant de poètes et d'écrivains. Nonobstant le lyrisme manifeste, on y relève tantôt des marques individuelles signifiées par l'usage du singulier (je, me), tantôt une fusion dans un collectif exprimée par le «nous». Le lien entre ces deux composantes du chant me semble s'imposer d'emblée dans tout contexte migratoire, car on ne quitte pas les siens les mains vides. A l'instar d'Enée[3] fuyant Troie en flammes, à n'importe quel âge, on s'éloigne d'une terre-mère-culture dite «d'origine», le cœur chargé de souvenirs émouvants (phonèmes, parfums, images...) et la tête pleine de recommandations (ancestrales, parentales, surmoïques).

I - Réflexions préliminaires.

Au moment du départ comme pendant le séjour loin de la sphère natale, la personnalité est assez imprégnée de croyances, d'us et de coutumes se confondant dans les traditions vécues ou enseignées. Puis, très souvent, des migrants installés dans un nouveau pays sentent le besoin de se regrouper[4], afin de retrouver

1- Psychologue et historien, spécialisé dans la recherche anthropologique et juridique - professeur universitaire et directeur du *C.I.C.E.R.F.* (Champs-sur- Marne, France).

2- Merveilleusement interprétées par Faïrouz.

3- Dans une fresque fantastique représentant les trois générations (Enée et son épouse Créuse, son père Anchise sur l' âne et son fils Iule sur les épaules), le héros s'assure d'avoir emmené l'essentiel: les pénates et les objets des ancêtres (*Virgile, Enéide*, l. II, v. 714 - 720, pp. 110 - 111). Ils furent d' ailleurs précieusement gardés malgré les dangers, jusqu' à la fondation de Rome, où ils jouèrent un rôle essentiel dans la perpétuation de la vie familiale.

4- De nombreux auteurs se sont penchés sur cette question pour en étudier les modalités et l'intensité. Pour un résumé détaillé du phénomène, se reporter - entre autres travaux intéressants - aux publications de S. Abou (1981, 1992).

quelques airs d'enfance, une consolation aux moments difficiles ou un ressourcement affectif indispensable. Se sentir fidèle aux siens et affirmer une appartenance implique un va-et-vient entre l'originalité de choix individuels et la nécessaire cohésion avec l'esprit d'un groupe. Ce double jeu obligé n'est pas sans incidences sur le vécu en territoire «étranger», comme sur les sentiments de la population formant la société d'accueil.

C'est sur ce fond que se lisent les défis inhérents à l'expérience migratoire, vécue par un individu ou par une collectivité qui se veut par moments compacte: «nous et les autres» pour reprendre le titre de T. Todorov (1989) ou «eux et nous». On le sait bien, la rencontre avec le différent met chacun à l'épreuve de l'étrange, du non familier. La curiosité première ne tarde en général pas à céder le pas à une appréhension, voire à une angoisse de l'inconnu, génératrices de sentiments de méfiance, voire d'agressivité. L'incompréhension réciproque ira en grandissant si la recherche de traits communs transcendant les particularités ne l'emporte pas sur le «respect de la différence». A force de cultiver les appartenances séparées, on en arrive, au mieux, à des chiens en faïence qui s'observent!

II - Observations fondamentales.

Chercher à mieux réussir sa vie loin de sa terre natale - tout comme grandir - a pour corollaire abandonner, sans pour autant les oublier ou les renier, les premiers objets d'amour pour de nouveaux horizons, en élargissant les intérêts de la vie. Ainsi va l'existence, avec ses multiples occasions d'aventures et de rencontres nécessitant adaptation, puis intégration des acquis. Il en est de même pour les individus et les peuples prenant les chemins de l'exil ou d'une terre qui leur paraît prometteuse, à défaut d'être promise. Depuis les périples d'Ulysse jusqu'à la conquête du Far West, spleen et espérances bercent le voyageur, chez qui a priori la mélancolie et les éventuels regrets n'entament en général pas l'enthousiasme de la découverte de nouveaux horizons et l'envie de réussir! Malgré de nombreuses difficultés qu'elles occasionnent, migration volontaire ou exil forcé n'engendrent pas nécessairement échecs ou traumatismes.

On ne peut à cet égard nier les sentiments de mal-être éprouvés par ceux qui vivent l'expatriation. L'éloignement de la terre natale, la souffrance causée par la séparation, le saut dans l'inconnu[5], la nostalgie subséquente et les difficultés d'adaptation et, le cas échéant, la confrontation avec des manifestations d'hostilité dans le milieu d'accueil ne sont pas sans engendrer de la peine, de l'anxiété,

5- Avec ses corollaires, tels que le doute, la mobilisation accrue d'énergies physiques et psychiques...

voire de la détresse[6]. Tout cela est augmenté par des stéréotypes ou des préjugés dominant dans la société où l'on s'installe à l'égard des arrivants et de leurs enfants.

A y regarder de près sur un plan sémantique, chacun des vocables employés s'avère porteur en soi d'idéologie explicite déterminant plus ou moins consciemment des attitudes d'accueil, de réserve ou de franche hostilité à l'égard de ceux qui s'établissent loin de chez eux et de leurs descendants. Sans entrer ici dans des détails linguistiques, je cite pour mémoire les termes arabes couramment employés: moughtareb, mouhajer, gharib, ajnabi, min asl ..... Plus subtilement complexes sont les termes français désignant la même réalité: émigré, immigré, immigrant, étranger, migrant, de la nième génération... Plus claire en revanche la désignation des effets d'un épisode réel ayant obligé quelqu'un à s'éloigner de sa terre-mère-culture ou abouti à une situation migratoire non recherchée: mouhajjar, moub'ad, manfi ou en français exilé, déporté, banni. Pour m'en tenir à la dynamique du parcours migratoire en soi, indépendamment des circonstances du départ et de leurs conséquences sociopolitiques, je choisis pour cette intervention en langue française le terme générique de «migrant» ou «enfant de migrant»[7].

III- Eléments de compréhension.

Quoi qu'il en soit, étudier les défis présentés par les situations migratoires, puis par les différences culturelles que manifesteraient les descendants de groupes dits minoritaires, m'engage à souligner certains points essentiels:

1- Ce ne sont point les civilisations, les cultures ou les religions qui s'opposent, se «tolèrent» ou dialoguent; ce sont les personnes qui réalisent des actes de rapprochement, de mise à distance ou de rupture. Ce sont essentiellement des

---

6- Du point de vue psychologique, cet ensemble cumulé rend le sujet plus vulnérable, sans pour autant le plonger dans la mélancolie pathologique ou l'aliéner. Certes, le caractère traumatogène de cette saturation psychique n'apparaît pas toujours dans l'immédiat; les réactions aux ruptures spatio-temporelles et culturelles ne passent pas pour être toujours apparentes ou bruyantes. On observe parfois des «périodes de latence» (L. et R. Grinberg, 1986, p. 25) variables entre les faits traumatiques et leurs effets détectable, ou des «deuils différés» *(ibidem)*. Sans entrer dans de tels détails, je rappelle simplement que la réaction à l'expérience migratoire sera d'autant plus traumatique que l'enfance était jalonnée de carences, d'angoisses, de ruptures, d'abandons ou de violences. Trois éléments fondamentaux, chers à G. Pollock (in *L. et R.* Grinberg, 1986, p. 26), sont à prendre en considération pour mesurer la sévérité des effets tératogènes: «prédisposition, précipitation et perpétuation».

7- Pour une approche détaillée des termes français, se reporter à l'introduction de l'étude des «*Concepts principaux: culture, échanges et intégration.*» (1997).

individus qui vibrent à l'évocation de figures significatives d'une grande scène originelle ancestrale, hissent haut les couleurs de l'appartenance et se sentent animés d'un redoutable devoir de mémoire ou ressentent une angoisse d'abandon ou de dépersonnalisation face aux pertes obligées causées par le développement historique du groupe et l'adaptation subséquente à un nouvel espace de vie. Même si chacun affirme une solidarité référée à des présupposés identitaires, il continue à poser, à tous moments, des interactions vivantes qui le lient à ses contemporains les plus immédiats. Il s'adapte au contexte, éprouve personnellement - suivant son tempérament et ses angoisses - du plaisir, de la lassitude ou de la haine face à autrui, se révèle exalté, déprimé ou simplement prudent!...

2- Il est bien difficile de nos jours de continuer, en sciences sociales, à présenter une "culture" comme une globalité homogène spécifique d'un groupe donné depuis l'aube des temps, figée ou anhistorique. Ce qui est souvent traduit par un commode adjectif possessif (notre, leur,....) censé désigner les écarts de croyances, de normes, de comportements ou d'attitudes.
En effet, une photographie prise un jour donné n'est significative que des instants qu'elle immortalise, quand bien même les silhouettes et les éléments y figurant n'auraient pas totalement disparu. Si elle renseigne ultérieurement sur leur existence, elle ne présume en rien - au moment où on la regarde - de la réalité des attitudes et des fonctions des personnages, ou du degré de cohésion entre eux. A l'encadrer, on prend un risque évident de réification, susceptible de nuire à la vivacité du souvenir consacré. Il en est de même pour l'expression de ce sentiment d'appartenance vécu par les membres d'un groupe - ou projeté de l'extérieur sur eux, par d'autres - comme fusion dans une collectivité immuable. Dans toutes les sociétés se rencontrent diverses couches socio-économiques qui ne poursuivent pas des intérêts identiques, ne les expriment point de la même manière ou ne disposent guère d'outils équivalents pour manifester leur savoir-faire, leur attachement à tel idéal ou leurs compétences. Tout en proclamant leur fidélité commune à un Verbe organisateur ou à une geste ancestrale, les individus (pris séparément ou considérés collectivement) n'aspirent point à la réalisation, sur un même mode, des valeurs auxquelles d'ailleurs ils ne confèrent pas tous un sens unique.

3- Plus qu'un legs originellement constitué en l'état actuel ou qu'une remise d'un dépôt intact, la transmission culturelle ou religieuse s'avère, en dernière analyse, une opération à rouages multiples qui se heurte inlassablement à des béances historiques, à des amplifications légendaires, à des approximations chronologiques, à des omissions adaptatives, à des rajouts ou à des erreurs sélectifs, à des choix raisonnés et à des intuitions explicatives. Tant d'éléments tissent - implicitement ou parfois consciemment - le canevas où se présente,

auréolée, la foi en la parole fondatrice du groupe, à travers une succession d'éléments significatifs initiés par quelques-uns, repris et amplifiés par leurs enfants ou leurs disciples, pour s'étaler lentement et longuement, telle une toile d'araignée[8].

Ainsi la transmission n'est-elle point histoire; elle est mémoire[9] (R. Geadah, 2000, p. 98]). Plus qu'une reproduction dans une lignée historiquement détaillée, elle est repère généalogique (au sens nietzschéen du terme)[10]. Récits fondateurs (dont la Vulgate), tradition et institutions deviennent ainsi, pour chacun, les lieux d'assomption du Désir et d'ancrage de la verticalité de l'Homme. A ignorer toutefois les mécanismes qui les ont patiemment constitués en symbole d'une entité groupale ou à feindre les méconnaître, on pourrait malheureusement les transformer en une arme redoutable de ségrégation, d'exclusion et de provocation à l'égard d'autres entités et personnes.

4- Les aménagements opérés par le groupe (sélections adaptatives, rajouts innovants) et les transformations dues tout aussi bien aux progrès qu'aux efforts exégétiques relatifs à la lecture des récits et textes fondateurs rendent compte de la diversité enrichissante des pratiques. En effet, les rayonnements spirituel et intellectuel, les variations des conditions de vie et les développements technologiques n'affectent pas toute la population en même temps. Ils sont déjà inégalement observés sur un même territoire, a fortiori entre ceux qui y résident, et les migrants qui continuent de proclamer leur attachement à la sphère ancestrale. On en voit donc des applications propres à chaque sous-groupe, voire à chaque noyau familial ou confessionnel. En outre, la tradition qui résume globalement et prioritairement le sens de l'enracinement, constituant par là l'aspect le plus important de la culture, illustre la manière dont les vestiges du passé sont reçus dans le présent (R. Geadah, 2000, pp. 74 - 77).

8- S'écrit ainsi patiemment une histoire groupale spécifique observable à travers un ensemble de prescriptions (morales, religieuses, juridiques...), de traits folkloriques (coutumes, chants et danses, rituels, contes...), de repères (archéologiques, linguistiques...), de documents (écrits, audio-visuels...) et de témoignages oraux. Révélations, oracles et mythes en constituent au départ les assises lointaines; la narration ultérieure qu'en feront ancêtres, prêtres, parents, enseignants et autres éducateurs - en s'aidant des travaux d'exégètes, d'herméneutes, d'historiens, d'archéologues puis d'ethnologues ou d'anthropologues - en fixera plus ou moins fidèlement les préceptes, *sive voce, sive scripta* (écrits, signes, signaux, symboles...), *sive praxi*. Ce qui aurait été vu, entendu, compris et éprouvé sera, raconté, maintes fois répété, mémorisé.

9- Quelle que soit la matière retenue (philosophique, religieuse ou politique), c'est en définitive l'adhésion des descendants ou des disciples et leur fidélité à l'ancêtre, au maître et à la pensée de ceux-ci qui assureront la pérennité du message originel conservé avec soin, gardé dans le cœur, puis transmis.

10- D'ailleurs, plus le temps s'écoule, moins la trace véridique paraît importante pour asseoir l'authenticité du récit - généalogique, religieux, juridique ou plus généralement culturel. Ce qui compte le plus, ce sont les croyances, convictions et représentations qui deviennent évocation des figures qui, les unes après les autres, se seraient dévouées pour conserver les préceptes hérités du Verbe fondateur, du moins leur esprit. On entre de fait dans une sphère du sacré.

En confrontant chacun directement au culte des ancêtres et aux récits de l'origine, la tradition «apparaît comme un noyau de préférences et de pratiques stabilisées» (R. Boudon et F. Bourricaud (1994, p. 640), par essence composite et de formation complexe. Bien que cohérent, ce noyau n'est pas, à son tour, à l'abri de l'éclatement, de la dissolution ou de la défiguration consécutive à l'accueil de nouveaux éléments[11]. C'est pourquoi l'usage du pluriel s'impose le plus souvent en cette matière, afin de mettre en évidence les stratégies de modernisation adoptées par des sous-groupes en fonction de leur disposition à mieux intégrer les données de l'Histoire. Isolées, des variables historiquement et idéologiquement pertinentes rendront mieux compte de la vivacité de la transmission à l'oeuvre au sein des communautés et populations, en offrant de plus grandes possibilités de comparaison entre le devenir de pratiques culturelles chez différentes catégories sociales ou entités politiques et religieuses, résidentes ou migrantes. Conjuguée avec les potentialités psychiques individuelles de structuration de la personnalité et d'organisation intellectuelle, l'inscription dans une dimension groupale (clanique, communautaire, familiale,...) donne lieu à des appropriations très hétérogènes de l'héritage culturel et des caractéristiques collectives.

Le dynamisme opératoire que traduisent les variations locales de telle ou telle pratiques collectives illustre finalement les tendances de l'inévitable changement social intervenu dans le parcours adaptatif et acculturatif des sous-groupes et des individus les composant. Ces innovations et transformations dans l'expression de la fidélité culturelle reste toutefois enchâssée dans l'histoire plus vaste de nombreuses traditions, celles qui ont triomphé des tentatives d'écrasement et des hérésies, résisté à l'usure du temps grâce à des vigiles convaincus[12], ou manifesté suffisamment de souplesse pour intégrer, à côté des phénomènes adaptatifs, quelques aspects qui étaient à l'origine apparemment incompatibles. En un mot, ce sont celles qui ont accédé à une certaine maturité après de graves conflits internes, ou après de dures confrontations avec d'autres éléments culturels opposées ou peu compatibles avec elles[13].

11- Les marxistes ne s'y sont pas trompés, quand ils préfèrent étudier le déroulement historique, dans *chaque classe sociale*, par *séquences* de continuité, d'interruption ou de réminiscence concernant les luttes pouvant ou devant être menées en lien avec les moyens de production.

12- Tels que des chefs religieux, des militants, des exégètes, des artistes, des historiens,...

13- Outre A. MacIntyre qui le détaille avec insistance (1981, p. 216; 1988, p p. 352 - 353), de très nombreux auteurs (anthropologues, philosophes, politologues, psychanalystes, psychosociologues,...) s'attardent sur cet aspect primordial pour l'abord de l'identitaire (G. Devereux, E. Sapir, R. Boudon et F. Bourricaud, les communautariens anglo-saxons contemporains,...) ou des évolutions intellectuelles, technologiques et artistiques (V. Hugo, R. Klibansky, E. Shils,...) dans une société donnée. Est-il d'ailleurs besoin de rappeler que cette idée sous-tend la philosophie de l'Histoire prodigieusement marquée du sceau de G.W.F. Hegel qui insista sur la marche de l'Esprit et son oeuvre intégrative, et dont l'écho ne cessa de s'amplifier depuis, notamment par les chants et cris à allure nationaliste (J.G. Fichte, M. Barrès, L. Daudet, R. de Gourmont, Ch. Peguy, E. Renan...)?

5- C'est pourquoi, me semble dépourvue de sens l'expression «culture d'origine» servant à désigner un ensemble de pratiques et croyances rencontrées à un moment donné chez un groupe de personnes ou tendant à qualifier celles revendiquées par des migrants et leurs descendants. En effet, outre la fantaisie consistant à dater cette «origine» (à partir de tel aïeul plutôt que d'un autre, d'une époque choisie: quels en sont alors les critères? Le jour où la personne elle-même ou son père avaient «quitté» une terre-mère-culture?...), on raisonne comme si des êtres humains pouvaient - en fusionnant dans un corps social unique - garder immuables, quel que soit l'environnement, un savoir-faire ou un savoir-être, une façon de penser! Incapables donc d'introduire le moindre changement dans un lot de coutumes et de références, «ces gens-là»?!... Si on y ajoute l'inévitable multiplicité des appartenances et adhésions simultanées à différents lieux (famille, parti, club, confession, école, association,...), largement répandue de nos jours[14], on comprend davantage l'importance de cette observation.

14- Du fait des impératifs de l'économie moderne et des structures la sous-tendant, de l'extension de la scolarité et de la propagation des courants de pensée, de la reconnaissance de la liberté de conscience (comme inhérente aux Droits de l'Homme) ou de l'évolution des conditions de vie en général, partout dans le monde.

Références bibliographiques.

ABOU S. (1981) *L'identité culturelle - relations interethniques et problèmes d'acculturation,* éd. Anthropos, Paris, 236 p.

ABOU S. (1992) *L'insertion des immigrés: approche conceptuelle;* in «Etrangers dans la ville» (ouvr. coll.), L'Harmattan, Paris-Montréal, pp. 126 - 138.

BOUDON R., BOURRICAUD F. (1994) *Dictionnaire critique de la sociologie,* P.U.F., Paris; 714 p. (4ème éd.).

GEADAH R. (1997) *Concepts principaux: culture, échanges et intégration;* in «Référentiel de compétences des acteurs de la formation et de l'insertion professionnelle auprès de publics immigrés», Ovale - F.A.S., Paris, pp. 6-24.

GEADAH R. (1993) *Spleen et espérance d'un voyageur de Pâques;* in Rivages, Bois-Guillaume (Fr.), 2, p.p. 81 - 120.

GEADAH R. (2000) *Le Verbe, les poignées de mains et la Dette;* in Mélampous, Paris, 8, pp. 73 - 102.

GRINBERG L. et R. (1986) *Psychanalyse du migrant et de l'exilé,* Césura Lyon éd., coll. «Psychanalyse», Lyon; 293 p. (tr. M. N. Ba, collabor. Y. et Cl. Legrand).

MACINTYRE A. (1981) *Après la vertu - étude de théorie morale,* coll. «Léviathan»-P.U.F., Paris; 282 p. (tr. de L. Bury, éd. fr. de 1997).

MACINTYRE A. (1988) *Quelle justice? Quelle rationalité?,* coll. «Léviathan»-P.U.F., Paris; 440 p. (tr. de M. Vignaux d'Hollande, éd. fr. de 1993).

TODOROV T. (1989) *Nous et les autres - La réflexion française sur la diversité humaine,* Seuil - coll. «La couleur des idées», Paris; 458 p.

VIRGILE (1983) *L'Enéide,* éd. La Différence, Paris; 639 p. (éd. bilingue, prés. M. Cluny).

المحور الثالث

بين يقين المبادئ الخلقيّة وتباين قواعد ممارستها
إشكاليّة الحوار بين أنظمة الأخلاق والقيم

د. سامي مكارم	بين يقين المبادئ الخُلقيّة وتباين قواعد ممارستها.
Pr. Salim Daccache	Experience de dialogue, de succés et risques d'hégémonie du plus fort.
د. وجيه قانصو	الحوار بين أنظمة الأخلاق والقيم: الجوامع المشتركة وتراجع البحث عن المعنى
M. Jean-Daniel Rémon	L'incertitude morale, la recherche commune des sens de notre humanité.
Dr. Edward Alam	Certitude, ethics, and dialogue: gaining perspective from the past.

د. سامي مكارم

بين يقين المبادئ الخُلقيّة وتَبايُنِ قَواعدِ مُمارستِها

استوقفني عنوان هذه الجلسة الثالثة: "بين يقين المبادئ الخلقيّة وتباين قواعد ممارستها". إنّه عنوان جديرٌ بالوقوفِ عندَهُ. فهو يوحي بأنّ المبادئَ الخلقيّة هي في الأصل يقين ثابتٌ لا شكّ فيه، وأنّنا علينا أن ننطلق من هذه النقطة إذا نحن أردنا أيَّ إصلاحٍ. فممارسة المبادئ الخلقيّة يجب أن تقوم على قواعدَ راسخةٍ ثابتة لكي تكون هذه الممارسةُ مُجدية تُؤتي أصلها. هذا إذا كان هذا الموضوع عامًّا. أمّا إذا كان مختصًّا بلبنان فإنّ الأمر يختلف بما في لبنان من أمورٍ يجب أن تؤخذ بعينِ الاعتبار. ذلك أنّ تباينًا حقًّا موجود بين يقين المبادئ الخلقيّة وقواعد ممارستها، أو قل إنّ مصطلح التباين يجعل العنوان نموذجًا ويُدرجُه تحت مفهوم المرتجى الفطريّ وحتّى الطوباويّ وبالتالي التفاؤليّ أكثر ممّا يجعله جديرًا بالبحث العمليّ الذي يوصل إلى نتائج تطبيقيّة. ذلك أنّ المبادئ الخلقيّة، كما يفهمها عامّةُ الناس عندنا، بما فيهم قياداتنا وقاعدتنا معًا، هي أبعد شيء عن أن تكون يقينيّة. ولذلك فممارسة هذه المبادئ الخلقيّة لا تقوم على قواعد معيَّنة، وإنّما هي عُرضة للفوضى وليست خاضعةً لقواعد ثابتة. ولذلك تاليًا فهي تتَّصف بالمزاجيّة والمصلحة الشخصيّة والمنافع السياسيّة الضيّقة المتغيّرة القائمة على نوع من السفسطائيّة التي لا تعترف بأيّةٍ من القواعد الثابتة الملزِمة. من هنا خلوّ العنوان من كلمة "يقين" وكلمة "المبادئ" وكلمة "قواعد" يجعله أصحَّ وأقرب إلى الواقع. كما أنّ كلمة مُمارسة يجب أن يستعاض عنها بكلمة "ممارسات" إذ يتّصف الواقع بالممارسات المتعدّدة المختلفة وفقًا للمصالح والأطماع، ولا أقول الطموحات، إذ الطموح يشير عادة إلى ما هو إيجابيّ لا فوضويّ. وإذ نفعل هذا، تسقط بالتالي كلمتا "بين" و"تباين"، ويصبح العنوان "الأخلاق وفوضى ممارستها". وهنا يُسعِدنا الحظّ أنّ كلمة "أخلاق" باللغة العربيّة تفيد الأخلاق الحسنة كما تفيد الأخلاق السيّئة، وإلاّ لما بقي من العنوان شيء.

ما يحدث في لبنان إنّما يؤكّد على كوننا ما نزال نتصدّر العالم الثالث، مع انّنا مازلنا نميل إلى تغطية هذا الواقع بقولنا إنّنا بلد الاشعاع. ومع أنّنا من منطقة من العالم شهدت ظهور الرسالات السماويّة، ومع أنّ هذه الرسالات السماويّة كانت غايتها إلتقاء الإنسان المتألّه بالإله المتأنّس، وبالتالي رفع الإنسان من البشريّة البهيميّة إلى الناسوتيّة الإلهيّة، وذلك بتحصيله من الإنسان الأنانيّ الفرقِ القائمِ على المخالفة والتضادّ إلى الناسوتيّة الجمعِ القائمةِ على التآلف والوحدة، فإنّنا نرى أنّ الفرديّة أو قل الفَرقيّة، والعائليّة والقبليّة وأخلاقيّاتها، بقيت هي السائدة الغالبة على مفهوم المبادئ الإلهيّة التي دعت إليها الأديان، والتي تتوق وتسعى إلى الله المطلق الذي هو الكلمة. والكلمة جمعٌ لا فرْق. وبالتالي تعبِّر عن المعنى الإلهيّ وتشير إليه. وربّما يكون من أسباب تلك الفرقيّة والانتمائيّات الضيّقة وضعُ البلاد المضطرب عبر التاريخ من جرّاء أَطماع الدول التوسّعيّة، إلى جانب الحالة الاقتصاديّة للبلاد التي حتّمت على أهلها امتهان التجارة منذ القديم إلى اليوم بما في التجارة من توخيّ الربح السريع القائم على المبادرات الفرديّة والاتّكال على الانتماءات الجماعيّة المتمثّلة بالعائليّة والقبليّة التي تجعل الفرد ينتمي إلى الجماعة بدلاً من المجتمع، ونحن نعلم أنّ كمال المجتمع هو الدولة. من هنا رفضنا منذ القديم لمفهوم الدولة. تلك في نظري أسبابٌ من أسبابٍ كثيرةٍ لا مجال إلى ذكرها في هذه المقدّمة الوجيزة.

وهكذا كان فهمنا حتّى للرسالات السماويّة فهمًا فرقيًّا. فالكلمة بمعناها الدينيّ إنّما هي جَمْعٌ، وبالتالي تعبّر عن المعنى الإلهيّ وتشير إليه، "في البدء كان الكلمة وكان الكلمة عند الله وكان الكلمة الله". أمّا الكلمة التي تصرّ على أن تكون مجموعة حروف متفرّقةٍ، فلا تشير إلى المعنى ولا تعبّر عنه. وهكذا سرعان ما تحوّلت المبادئ الدينيّة التي تقوم على الجمع إلى أمزجةٍ طائفيّةٍ تقوم على الفرق، وبالتالي عاد الانتماء إلى الفرقيّة والعائليّة والقبليّة ليسود تحت لباس الفرديّة الأنانيّة والمذهبيّة الضيّقة والطائفيّة الانتمائيّة. وقد حصل من جرّاء ذلك أنّ المبادئ التي يدعو إليها الدين، وهي الصدق والمحبّة والشعور بالحاجة إلى الله والاعتراف بحقّ الآخرين بالوجودِ والاختلاف، تحوّلت إلى رياء وبغضاءٍ وشعورٍ بحاجة الله إلينا للدفاع عنه والتكفيرِ والتخوين وغيرِ ذلك من مظاهرِ الفرديّة والتعصّب، فغاب الحوار بين الناس ليحلّ محلّه التَمَحور. وإذا بالصدق الذي تقوم عليه الرسالات السماويّة وتدعو إليه والذي ينبع من صدق السريرة، يتحوّل إلى رياء كاذب وخداع الآخرين عائليًّا

واجتماعيًا وسياسيًا واقتصاديًا. وقد أدّى ذلك إلى سطحيّة في التفكير وفي الإيمان معًا، قائمةٍ على انتماء للأديان قَبَليّ لا روحيّ؛ ومبنيّة على كراهيةٍ للآخرين لا محبّةٍ لهم، ومرتكزةٍ على تقوقع بين الناس لا انفتاحٍ عليهم. فإذا الحبُّ يُفهم تعصّبًا لانتمائيّة الفرق، وإذا الصدق يُفهم تمنيًا للإضرار بالآخر، وإذا الدين يُفهم عملاً بطقوسٍ معيّنةٍ لا تتعدّى إلى المعاملة الإنسانيّة، بل تنحصر برموز فرغت من مرموزاتها لتصبح علاماتٍ تفرّق الواحد عن الآخر، وإذا الوصايا العشر التي تقول بها الرسالات السماويّة جميعها تُفهم على ضوء رحمة الله الصنم، لا على رحمة الله الذي هو فينا ومحيط بنا معًا والذي هو الحقّ والمحبّة، لا إله القبيلة والعشيرة والطائفة والمذهب. وهكذا بَعُدَ الله الحقّ عن مفهوم الدولة، فعاد الله غير مُتجلٍّ بالإنسان الذي كماله المجتمع وكمال المجتمع الدولة. وهكذا أصبحت الدولة خادمة لمصالحنا فقط، وبعدت عن أن تكون كمالَنا الأخصّ بنا. وأصبح الإنسان، إنْ هو آمن بالوصيّة الإلهيّة "لا تقتل"، وقليلاً ما يؤمن بها، لا يؤمن بأنّ هذه الوصيّة توجب عليه مثلاً ألاّ يمرّ على الضوء الأحمر ويعرّض نفسه وغيره للقتل. وهكذا أصبح الإنسان ليس ابن الله، كما تقول المسيحيّة، ولا خليفةَ الله في الأرض كما يقول الإسلام، وإنّما هو سلعةٌ تجاريّةٌ أو سياسيّةٌ أو إعلانيّةٌ تملأ لافتاته الكبيرة على الطرقات، والفواصلُ الإعلانيّة على التلفزيونات، تحثّ على الجنس البهيميّ والتعدّي والشهوة وانحدارِ قيمةِ الإنسان إلى أن يصبح جسدًا يُشتهى وسلعةً تباعُ وتُشترى. وما ينطبق على الوصيّة الأولى ينطبق كذلك على الوصيّة الثانية "لا تزنِ" التي أصبحت عنوانًا للتخلّف والارتداد عند المدنيّة، صادرةٍ عن إلهٍ أكل الدهر عليه وشرب. كما أصبحت هذه الوصيّةُ بعيدةً عن مفهوم الحقيقة، وهو التعدّي على قيمة الإنسان الحق، جنسيّةً كانت هذه القيمة أم اجتماعيّة أم سياسيّة أم اقتصاديّة.

وما ينطبق على هاتين الوصيّتين ينطبق على الوصايا الثماني الأُخر، وينطبق على جميع المبادئ الخلقيّة، تؤخذُ ببُعدها الحرفيّ فتُحتقر وببعدها المعنويّ فلا يُلتفت إليها أمام إلحاح المصالح الفرديّة والمنافع الآنيّة والنجاحات الرغابيّة. وقد انسحب الأمر على مفهومنا للمواطنيّة، فإذا الفرد لا يَفهم المواطنيّة أنّها ميثاق مع نفسه يبلغ به كماله من حيث هو إنسان وأنّه لا يحقّق إنسانيّته إلاّ بالدولة. استعاض عن الدولة بفرديّته يحقّقها بانتماءاته العائليّة والقبليّة والطائفيّة. علاقته بالدولة عادت علاقةَ مصلحةٍ فرديّةٍ تتغيّر بتغيّر مصلحته تلك. ..
بين مفهوم الميثاق الذي هو رباط أوثق نفسه به عن اقتناع تامّ من جهة ومفهوم العَقد الذي

يبطل مفعوله بتغيّر الأحوال والمصالح. وهكذا أصبح الميثاقُ الذي يربط المواطن بالدولة بمثابة صفقةٍ يعقدها الفرد لأسبابٍ سياسيّةٍ أو مصلحيّة طارئة. من هنا فَقَد الوطن صفة النهائيّة، وأصبح تعبيرُ الوطنِ النهائيّ تعبيرًا خَطابيًّا لا يتّصل بحقيقة الفرد بوجه من الوجوه.

هكذا أُسقِطت القيم وهيمن الأقوى وأمست المبادئ الخلقيّة غير يقينيّة، فتطابقت ممارساتها المزاجيّة المصلحيّةُ مع لايقينيّتها وتحوّلاتها المستمرّة في بلدٍ اتّخذ السطحيّة شعارَهُ في كلٌ شيء، اللّهمَّ في جمعِ المالِ ومنعه إلاّ في الفساد والإفساد وتحقيق المصالح والمنافع والغايات الكيديّة.

Pr. Salim Daccache

Expérience de dialogue, critères de succès et risques d'hégémonie du plus fort

Le titre du sujet qui m'a été alloué par les autorités de ce colloque m'a orienté, en me souvenant de mes études académiques, au célèbre chapitre III du Contrat Social écrit un jour par Jean-Jacques Rousseau. Dans ce paragraphe, intitulé Du droit du plus fort, Rousseau critique un auteur, Grotius, un juriste hollandais qui avait essayé de fonder logiquement et formellement le droit du plus fort. L'autorité du plus fort ne sera durable que si elle est reconnue comme un droit. A l'encontre de la thèse de Hugo de Groot (1583-1645) dit Grotius, Rousseau dira qu'il n'y a rien dans la force, qui est simplement une puissance physique, qui puisse donner naissance à un droit et à une obligation «La force est une puissance physique, je ne vois point quelle moralité peut résulter de ses effets. Céder à la force est un acte de nécessité, non de volonté; c'est tout au plus un acte de prudence. En quel sens pourra-ce être un devoir?» Après une réponse à cette question, dans laquelle Rousseau lance le principe de base «sitôt que c'est la force qui fait le droit, l'effet change avec la cause» et le droit qui périt n'en est pas un, il termine par proclamer que ce mot de droit n'ajoute rien à la force, il ne signifie rien du tout et il ajoute: «Convenons donc que la force ne fait pas droit et qu'on n'est obligé d'obéir qu'aux puissances légitimes. Autrement dit, le droit du plus fort ne saurait servir de base à la société, une foule asservie à un chef, ce n'est pas une société, ni un corps politique. Le rapport entre la constitution de ce corps politique et l'émergence d'une éthique politique vont de pair car d'après Rousseau, «Il y aura toujours une différence entre soumettre une multitude et régir une société. Que des hommes épars soient successivement asservis à un seul, je ne vois là qu'un maître et des esclaves, je n'y vois point un peuple et son chef; c'est si l'on veut une agrégation (gregus: troupeau) mais non pas une association; il n'y a là ni bien public, ni corps politique». F. Hegel ira plus loin dans sa Propédeutique Philosophique en fondant le droit sur le respect de l'autre: «Le droit, dit-il, consiste en ce que chaque individu soit respecté et traité par l'autre comme une essence libre, car c'est seulement dans cette mesure que le libre vouloir se prend lui-même en autrui comme objet et comme contenu». Autrement dit, l'origine de mon libre vouloir est fondée dans le fait que l'autre le comprend comme libre vouloir.

Ainsi, c'est à titre d'hypothèse que je déclare que ce principe, formulé par Rousseau et confirmé par Hegel et par d'autres penseurs, est au point de départ

de la réflexion sur une expérience de dialogue des cultures ou des morales ou de systèmes de valeurs et la mesure qui servira pour juger de la réussite de l'expérience d'un tel dialogue. De ce fait la question que l'on peut se poser est la suivante: Y a-t-il possibilité de vrai dialogue ou un dialogue est-il encore possible lorsque celui-ci se tient entre deux ou plusieurs interlocuteurs dont l'un ou l'autre représente une culture ou une morale ou un système qui a acquis une maturité ou qui se prévaut d'une réussite ou un succès qui dépasse de loin là où les autres cultures et lui donne une force d'autorité?

Afin de répondre à ces questions, je procéderai de la manière suivante:

En premier lieu, il sera judicieux de dégager les critères de succès dans le monde contemporain tel que nous pouvons les repérer aux niveaux éducatif et culturel, social, économique et politique.

En deuxième lieu, nous aurons à mettre en débat ces critères avec les conditions nécessaires d'un vrai dialogue et à considérer où ces critères de succès mettent en danger tout effort de dialogue.

Et en troisième lieu, repérer dans une expérience précise qui est celle du dialogue autour des droits de l'homme comme système moral, les avancées et les revers d'un tel dialogue et voir s'il n'y a pas d'autres facteurs que les critères de succès qui peuvent causer son ralentissement sinon son échec.

I- Quels critères de succès dans notre monde d'aujourd'hui?

Lorsque nous cherchons à faire émerger les critères de succès d'un projet qu'il soit individuel ou collectif, nous remarquons l'existence d'une équation substantielle qui traverse le paradigme de ce qui a été réalisé ou de ce qui n'a pas été réalisé par un tel projet. En fait les critères de succès, ou bien les facteurs de ces critères qui sont visibles pour tous, sont associés à une autre réalité assez cachée pour l'extérieur mais bien visible pour l'intérieur, que ce soit l'intérieur d'une personne ou d'une collectivité organisée. *Les facteurs de succès* sont en fait déterminés par *des facteurs de performance* qui font que cet individu ou cette institution ou cette entreprise réussit ou ne réussit plus ou moins dans ses projets.

a) Ainsi les critères de succès dans le domaine éducatif se mesure essentiellement dans la maîtrise non seulement des savoirs et des connaissances mais dans *l'intégration et la mise en œuvre des savoirs littéraires et scientifiques avec des savoir-faire,* le tout optimisé dans un savoir être. La performance est identifiée tout au long des études, à partir des classes primaires, par la qualité de la capacité intellectuelle de faire du savoir, un pouvoir, un pouvoir faire et un vouloir faire, le plus recherché aujourd'hui étant le savoir scientifique et technique. Mais le pouvoir est ambigu: il peut s'exercer moralement comme il peut être un outil de domination d'autrui. Un autre critère de performance est identifié par la flexibilité et la polyvalence, elle aussi préparée dès les petites

classes et qui oriente la personne éduquée vers une capacité d'accomplir plusieurs tâches qui relèvent d'une discipline ou plus. Un troisième critère s'exprime dans la capacité de discerner, de gérer les paradoxes et résoudre pacifiquement les conflits. Toutefois des systèmes éducatifs mettent en relief d'autres critères qui relèvent du savoir être et des valeurs morales et qui sont sensées accompagner et accomplir la vie éducative, tels que le sens du dépassement de soi, la passion de la vérité, le développement de l'autonomie personnelle, la connaissance de soi et la capacité de réflexion, le sens de la responsabilité, la culture de l'esprit indépendant et critique et du jugement, le sens de la solidarité humaine, l'attention aux autres, surtout les plus démunis, et la recherche de l'équité, l'acquisition de l'esprit citoyen, le respect du bien commun et de l'état des droits et des devoirs et la participation au progrès de la société et l'intériorisation de l'esprit de tolérance dans la reconnaissance de l'unité et la diversité humaine. Bref deux compétences caractérisent l'éducation réussie: la capacité personnelle de raisonner et la liberté de la volonté personnelle, citoyenne et responsable. L'alliance entre ses deux aspects produit un leadership cultivé et responsable.

b) Au niveau culturel, les critères de succès d'une culture, qui est l'émergence majeure propre à la société humaine et qui contient en elle un double capital, d'une part cognitif et technique et, d'autre part rituel et mythique, résident dans ses capacités:

1) d'être un capital de mémoire et d'organisation, autrement dit de donner forme et norme à l'agir social

2) d'être la source génératrice/régénératrice de la complexité des sociétés humaines;

3) d'intégrer les individus dans cette complexité, avec sa tendance à être très fermée sur son capital identitaire et mythologique singulier en le protégeant par la sacralité et ouverte sur les perfectionnements d'ordre technologique et formel et même des savoirs ou manières de vivre, qui ne mettent pas en danger son propre capital. Il est à retenir que ce critère de succès propre aux cultures et à toute culture, est quelque peu spécifique: elle doit préserver l'identité quoiqu'elle doive aussi être dynamique et ouverte. Cette vision classique des fonctions de la culture qui a réussi sa mission est partagée par de nombreux penseurs comme Melko, Arnold Toynbee, Samuel Huntington et Edgar Morin. Cependant ce dernier, pour sa part, «dénonce les cultures qui se retournent sur elles-mêmes, notamment l'orgueilleuse culture occidentale, qui s'est posé comme enseignante et qui doit maintenant se convertir et devenir une culture apprenante». L'auteur souligne «que chaque culture est plus ou moins fermée par rapport aux autres. Mais il y a aussi dans chaque culture, des mentalités ouvertes, curieuses, non orthodoxes, déviantes. Il y a toutes les formes de métissages possibles

depuis celui des mariages entre des ethnies différentes, en passant par le métissage artistique ou littéraire produit par des écrivains et des poètes, le métissage des styles architecturaux et bien d'autres encore. C'est donc dire qu'on ne saurait parler de la culture mais plutôt des cultures».
Cependant l'ouverture d'une culture doit aller plus loin. Pour Morin, «la réciprocité globale», constitue une approche des plus intéressantes de cette ouverture: *«Nous sommes engagés à l'échelle planétaire, dit-il, dans l'œuvre essentielle de la vie, qui est de résister à la mort. Civiliser et solidariser la terre, une culture comme celle là, je l'apprécie. Transformer l'espèce humaine en humanité, devient l'objectif fondamental de tout projet aspirant non seulement au progrès, mais à la survie de l'humanité. La conscience de notre mortalité commune doit nous conduire à une solidarité et à une commisération réciproques, de chacun à chacun, de tous à tous»* termine Edgar Morin.

c) Quant aux critères du succès social, c'est la capacité de l'individu de transformer son savoir-faire et son pouvoir-faire en avoir et richesses et en position de force. Il s'agit ici de l'ascension sociale et de la qualité matérielle de la vie comme critère de succès, que ce soit au niveau des performances individuelles mais encore au niveau des performances collectives, quoique la réussite individuelle soit la plus marquante dans un monde où le sujet est roi.

d) Dans le domaine économique, les critères de performance comme la qualité des produits, leur coût, la productivité et la flexibilité par rapport à la demande, identifient les grandeurs technico-économiques de référence pour quantifier ou qualifier la performance industrielle. Le succès se mesure en fin de compte dans ce domaine à la plus value dégagée du capital investi. Cependant, ce succès dans les affaires économiques peut être régi par une éthique des affaires ou le code déontologique des affaires comme à titre d'exemple les normes à mettre en place dans le cas de tensions entre la finalité du profit et les finalités sociales et la participation à la construction de la société et la prise en compte réfléchie d'une responsabilité envers les différents partenaires, y compris les concurrents.

e) Ce tableau des critères de succès s'achève par le domaine politique: c'est la société démocratique et pluraliste qui est donnée aujourd'hui en modèle de la société où le droit prime la force. De ce fait, la fonction du politique est de tirer la société du chaos et ainsi défendre la liberté individuelle au nom du droit universellement accepté par chacun et tous. Comme dit Cornélius Costériadis, «cette liberté, implique à la fois et présuppose l'autonomie, la liberté des individus, elle est impossible sans cette dernière. Mais celle-ci, affirmée et assurée par la loi, la constitution, les déclarations des droits de l'homme et du citoyen, repose en dernière analyse, *de jure et de facto,* sur la loi collective, formelle aussi bien qu'informelle. La liberté individuelle effective - je ne parle pas de la liberté philosophique ou psychique - doit

être décidée par une loi - même si celle-ci s'appelle «Déclaration des droits» - qu'aucun individu ne saurait poser ou sanctionner. Et dans le cadre de cette loi, l'individu peut à son tour définir pour lui-même les normes, les valeurs, les significations moyennant lesquelles il essaiera d'ordonner sa vie propre et de lui donner un sens».

II- Les conditions du dialogue en face des critères hégémoniques de succès.

Dans ce contexte où les critères de succès sont prépondérants et formés, où le succès lui-même ne cherche pas à s'adosser toujours des valeurs, un dialogue est-il possible?

a) Au niveau du dialogue des cultures: de retour à E. Morin, le *dialogue des cultures* «c'est quand chacun peut exposer sa thèse, produire ses arguments et qu'on n'interdit pas à l'autre de le faire». Ses conditions: «tout d'abord, la reconnaissance de l'autre comme interlocuteur ayant des droits égaux à soi-même. Le vrai dialogue, c'est quand on reconnaît à l'autre la même dignité. Il n'y a pas de dialogue possible entre maître et esclave. Le dialogue suppose l'égalité - ce qui est relativement nouveau dans la culture européenne». Cette Europe qui a été à la fois foyer de la domination des autres et foyer d'émancipation surtout par le mouvement des Lumières. Quant aux obstacles au dialogue, c'est prendre le mot dialoguer au sens de négocier et marchander pour ses propres intérêts, suivant la logique implacable de celui qui utilisera les critères de son succès et ses performances afin de dominer l'autre et non le comprendre. Or le vrai dialogue c'est comprendre l'autre et le reconnaître dans sa différence et progresser dans sa connaissance pour que ce mouvement connaissance et reconnaissance fonctionnent à fond. Pour comprendre autrui, il y a à essayer de connaître ses croyances, ses mœurs, ses rites, sa civilisation, ce qui suppose d'avoir une certaine culture. En plus de l'attitude intellectuelle, il est important d'avoir un élan subjectif de sympathie et de la reconnaissance de la valeur de l'autre, sinon la compréhension ne sera pas intégrale.

b) Dans le *contexte du dialogue interreligieux*, même dans l'Eglise catholique, depuis le Concile Vatican II, il y a une mise en relief du dialogue interreligieux fondé sur le respect de l'autre et la reconnaissance de son sacré, à la place de la conversion par les différents moyens comme la prédication et la participation au développement sous toutes ses formes. Je retiens dans ce contexte ce que dit le Supérieur général des Jésuites, le P. Peter Hans Kolvenbach dans son dernier livre « Le Faubourg du Saint Esprit » à propos du dialogue comme choix stratégique: «Pour l'Eglise la compréhension et le dialogue sont des expressions de l'évangélisation », du fait que cette idée n'est entrée que dans le document \, parce que le dialogue était toujours présenté comme l'envers de la conversion et la conversion l'envers du dialogue», malgré les interprétations négatives que certains en en font.

Certes «l'Eglise croit dans le dialogue et le Pape Jean Paul II a même affirmé que le dialogue est la spiritualité du troisième millénaire ; les catholiques ne vivent pas pour eux-mêmes; ils sont là pour rayonner de leur foi, ce qui ne signifie pas seulement proclamer une doctrine mais surtout pour rayonner d'une façon de vivre en chrétien. C'est ce rayonnement qui est en de compte le dialogue de la vie et le dialogue dans la vie»; c'est dans cette forme de dialogue, que se vivent et se partagent les richesses et les valeurs du christianisme.

III- Une expérience: dialogue autour de la *déclaration des droits de l'homme*.

En bref le dialogue n'est possible qu'entre des individus qui se reconnaissent comme sujets et accordent à l'autre la même dignité et les mêmes droits. Les interlocuteurs doivent se mettre dans les conditions d'une recherche commune: on cherche ce dont on éprouve le manque, par exemple la vérité ou la justice. Dans ce contexte l'expérience du dialogue autour des droits universels de l'homme qui a eu lieu ces dernières décennies à l'Onu, l'Unesco ou sur l'initiative de l'union européenne a posé et pose toujours des problèmes et des difficultés dues d'une part aux contraintes propres à des systèmes culturels, moraux ou religieux qui sont différents du système culturel et moral qui a réussi et a eu son succès fulgurant et qui a été à la base de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme. Cette question pose le problème au niveau du rapport entre tradition et modernité et l'identité particulière et l'universalité.

Cette universalité, au sens philosophique, dans le fil des travaux de l'UNESCO, proclame l'universalité des droits de l'homme. A cet égard, il est important d'écouter les critiques adressées à une vision «européocentriste»; autrement dit, le problème ne réside pas dans le fait que cette vision a son origine et son développement dans la pensée occidentale, mais réside dans le fait qu'il y a une peur d'hégémonie de la part de celui qui a formulé un concept réussi sur d'autres qui n'ont pas participé à son élaboration, sachant que les peuples colonisés se sont émancipés au nom des droits universels de l'homme. De même, il est également nécessaire de souligner que la véritable universalité doit être «inclusive» en récusant toute forme de discrimination, à l'égard des femmes ou des minorités, notamment les minorités ethniques, religieuses et linguistiques. De même, la dignité de la personne humaine doit être intangible, ce qui exclut la torture et le travail forcé, qui seront injustifiables quelque soit le contexte. Le dialogue ne doit pas être un occasion de table rase pour «renégocier les normes».

L'universalité dans la mise en œuvre de cette Déclaration est évidemment plus délicate. Il s'agit d'aller du «principe» au «process» à ce qui est concret. Deux idées importantes ont été soulignées: d'une part le refus de toute «flexibilité» sur les principes, les valeurs, les normes, peut aller de pair avec une souplesse concernant les voies et moyens en admettant les principes de subsidiarité et de marge nationale; cela signifie que les principes moraux doivent être traduits en

agir éthique qui est à mettre en œuvre dans des situations où beaucoup de coutumes sont contraires à certains aspects de la Déclaration. D'autre part le refus de toute sélectivité impose à la culture et aux états qui représentent l'origine de la Déclaration un devoir de cohérence morale pour mettre en œuvre les principes d'universalité et d'indivisibilité des droits de l'homme: autrement dit les droits deviennent pour le plus fort des devoirs et un agir éthique politique qui est un défi aux pays développés: la «réversibilité» des droits va de pair avec la réciprocité du dialogue dans la mesure où s'impose une meilleure prise en compte des droits économiques et sociaux ou des exigences du droit à l'éducation pour tous au développement des plus faibles; le plus fort dans cet effort de dialogue doit montrer par son agir éthique que cette déclaration n'est pas un moyen pour dominer autrui culturellement mais une réalité sociale, intellectuelle et culturelle de base.

IV- Conclusion: le dialogue qui fait des partenaires est un dialogue qui assume tous les critères du succès.

Ainsi le vrai dialogue est le dialogue des partenaires qui arrivent à se construire une réponse collective aux problèmes qui se posent. Le dialogue lui-même, dans ce qu'il a de vrai, sera un exercice rationnel et éthique sur lequel on peut construire l'avenir. Un dialogue qui réussit n'est pas celui qui était bien organisé et chaleureux mais celui qui se traduit par une œuvre pour la vie où la conscience du plus fort cherche à faire alliance avec l'autre comme partenaire et non pas pour le juxtaposer ou pour l'inclure.

Je termine par deux citations:

La première de Boutros Ghali sur le rôle de la francophonie dans ce contexte de dialogue: «J'attache la plus haute importance à ce dialogue interlinguistique et interculturel, car il me semble à l'origine de la légitimité de tous les idéaux que veut défendre la Francophonie au sein de la communauté internationale. Les cultures, ce sont d'abord des viviers de valeurs et de représentations où nous puisons notre imaginaire et notre action. Car la culture ne doit pas être un appendice de l'action gouvernementale, elle doit en être l'essence et le support. La culture est aussi politique, car il est bien évident qu'elle est, pour tous les peuples et toutes les nations, la grande école de la paix».

La deuxième est d'Amin Maalouf:

«C'est notre regard qui enferme souvent les autres dans leurs plus étroites appartenances, et c'est notre regard aussi qui peut les libérer».

د. وجيه قانصو

الحوار بين أنظمة الأخلاق والقيم: الجوامع المشتركة وتراجع البحث عن المعنى

شيئان لا يفتآن يبعثان في النفس الإعجاب والروعة: السماء المرصّعة بالنجوم من فوقي والقانون الخلقيّ في باطني. (إيمانويل كانت)

أندريه جيد: إنّ ما كان في استطاعة غيرك أن يفعله فلا تفعله، وما في استطاعة غيرك أن يقوله فلا تقله. بل حاول دائمًا أن تخلق في نفسك بكلّ صبر وأناة ذلك الوجود الفريد الذي هيهات لغيرك أن يقيم بديلاً منه.

بحثي في القيم الأخلاقيّة، هو محاولة منّي لاكتشاف المطلق في داخلي، وسعيٌ إراديّ شاقّ إلى تحويل العالم من كائن طبيعيّ يتباهى بضآلة الإنسان وموته فيه، إلى كائن أخلاقيّ (إكسيولوجيّ) يكون فيه الإنسان سيّده وصانعه ويكتسب أزليّته. فالأخلاق ليست احتباسًا داخل صيغ ميتة وجامدة، بل هي تقدّم مستمرّ للإنسان نحو الحريّة ونحو مسؤوليّته تجاه العالم، والقدرة على توجيه الذات وتحريرها من كلّ وصاية، فتكون بمثابة خلق جديد للإنسان وإبداع مستمرّ للكون. أي إنّ الأخلاق ليست حقيقة جاهزة أو معطى حسيًّا، بل هي كسب يحصل كلّ يوم من دون أن يستحيل إلى حصيلة ثابتة، إنّها إحتجاج يتجدّد يومًا بعد يوم ضدّ ما في الواقع من نقص أو عدم كفاية، فتبقى الأخلاق بذلك ناقصة غير مكتملة وفي صيرورة مستمرّة، لتضعني أمام التساؤل الدائم وأمام إمكانيّة قلب سلّمها وتفكيك نظمها لأنّها من نتاج حريّتي. وهذا ما يجعل حياة الكائن الأخلاقيّ أشبه ما تكون برحلة يقوم بها على حافّة الهاوية، إذ إنّ الإنسان يحمل خطره في ذاته في صميم القوّة الابداعيّة التي تكوّن صميم وجوده. إذ ليس المهمّ في النشاط الإبداعيّ للإنسان كما يقول برديائيف الغاية التي يسعى لبلوغها، بقدر ما هو الطاقة الإبداعيّة التي يعمل على تحقيقها. فلا نحكم على الغاية النهائيّة للسلوك نفسه بلغة الخيريّة الخلقيّة، بل بلغة الجمال.

إلاّ أنّ الحديث بالمقابل عن منظومة القيم، يعني وجود نظام أو رابط أو لوغوس، يشبك مجموع القيم بعضها ببعضها الآخر ويدمجها في علاقة معيّنة، بحيث لا يعود ينظر فيها إلى القيم المفردة بذاتها بل ينظر إلى تماسكها وترابطها مع باقي القيم. أي إنّ المنظومة هي بمثابة الناظم لإيقاع القيم والمحدّد لمستوى أو درجة تمظهرها أو خارجيّتها، فلا تعود القيمة تحمل ذاتيّة إلزامها أو وجوبها أو أمريّتها أو خيريّتها، بل تصبح جزءًا من قانون يهدف إلى حماية أو ترسيخ واقع علائقيّ، أي أخلاق جماعة تشبه جماعات النمل أو بيوت النحل، تسعى للحفاظ على عاداتها ووحدتها وتجانسها ضدّ العدو الخارجيّ، ويكون فيها الإنسان الفرد واقعًا تحت ضغط إجتماعيّ يفرض عليه تمثّل تلك المنظومة في وعيه، والتماهي معها في سلوكه، وإلاّ تعرّض لعقاب النبذ والردّة ويصير "محتقر الشعب". عندها تفرغ القيمة من حركيّتها ودوافع الخلق والإبداع فيها، وتنتقل من كونها فعل حريّة ودافعًا لتحقيق الوجود إلى فعل ضرورة وهاجس لحفظ الوجود.

ولست هنا لأضع الفرد مقابل الجماعة، أو القيمة الجزئيّة مقابل القيم المركّبة. فالذي كما يقول أرسطو، يعجز عن الحياة في المجتمع أو لا يشعر بالحاجة إلى مثل هذه الحياة، لا بدّ أن يكون إمّا وحشًا أو إلهًا. كما أنّ الإنسان بحسب فيورباخ، "لا يصبح كائنًا أخلاقيًا إلاّ عندما يقرّر أن يعيش في جماعة. فلا معنى لأخلاق فرديّة، لأنّها تتطلّب علاقة مع الآخرين. إنّها تتطلّب أنا وأنت. ولكي يتمسّك الإنسان بالأخلاق، عليه أن يدرك أنّه عضو مع غيره من البشر وليس فردًا بذاته، وأنّ الحبّ هو أسمى تعبير خلقيّ عن وحدة الإنسان مع أخيه الإنسان". ورغم أنّ الأخلاق بحسب هيغل، هي اتّفاق الإرادة الموجودة مع ذاتها إتّفاقًا كاملاً، إلاّ أنّها تبقى فارغة ما لم تخرج من ذاتها إلى عالم الموضوعيّة وتتحوّل إلى أخلاق إجتماعيّة تتمثّل في الأسرة والمجتمع المدنيّ والدولة.

وإنّما أنا هنا لأشير إلى أنّ واقع العالم قد قلّص مساحة الحريّة الإنسانيّة، فلم يعد الإنسان واضع قيمه، ولم يعد لديه القدرة على الإستجابة لنداء الحياة الصاعدة أو البحث عن قيم تتجاوز حدود الجماعة، بل اقتصر سلوكه على الإلتزام ببعض القواعد الصارمة من دون القدرة على إبداع عمل خلقيّ أصيل مع توهّمه أنّه بذلك يمارس حريّته. وهذا ما جعل المسألة الخلقيّة تنحدر إلى هاوية المواصفات الآليّة الخالية من كلّ معنى أو دلالة.

لم يعد السؤال الأخلاقيّ المعاصر يتعلّق بمدى وجود مشترك جامع بين المنظومات القيميّة في العالم. فلا حقيقة لصراع الحضارات كما تبيّن لاحقًا، ولا معنى لحوار الحضارات أيضًا؛ فالمنظومات كلّها سجون، والمفاضلة فيها هي مفاضلة في أيّها قادر على كبح جماح الإبداع وتبديد القلق الداخليّ في خلق الذات. المعضلة الأخلاقيّة المعاصرة هي في المنظومات الأخلاقيّة نفسها، التي يبرّر بعضها جمود قيمها بأنّه نابع من أبديّة أو سرمديّة تعاليم الله، وأنّ قيم الطاعة فيها هي تمثّل لعبوديّة الله المطلقة، وأنّ الإنسحاق الدنيويّ رهن الفوز بالمقام الأخرويّ (المثال الأعلى الزهديّ)، في حين أخضعت المنظومات الأخلاقيّة الحديثة العلاقات البشريّة لقوى السوق، التي أفقدت الإنسان المعاصر روح الوعي بالقيم طمأنينة النفسيّة بالبقاء إلى جوار القطيع من دون أن يكون في وسعه مخالفة أنماط جماعته في التفكير والوجدان والسلوك. بل أصبحت حريّتك في العالم المعاصر هي في أن تكون على استعداد للخضوع والقبول بفعل ما يطلب منك، وأن تتكيّف مع الجهاز الإجتماعيّ من دون أدنى احتكاك أو اصطدام.

فمن جهة، ما تزال المنظومة الأخلاقيّة التقليديّة في عالمنا العربيّ تقوم بعمقها على بنية علاقات ومعايير سلوك ذات طابع أبويّ، تتمثّل في نزعتها السّلطويّة الشّاملة الّتي ترفض النّقد ولا تقبل بالحوار إلاّ أسلوبًا لفرض رأيها فرضًا، ولا تستطيع تغيير موقفها لأنّها لا تعرف ولا تريد أن تعرف إلاّ حقيقتها، لا تريد إلاّ فرضها على الآخرين بالعنف والجبر إنْ لزم الأمر.

ورغم مظاهر التحديث التي لحقت بالمجتمع العربيّ، إلاّ أنّ بنية القيم القائمة على النِّظام الأبويّ لَم يجرِ تبديلها أو تحديثها، بل إنّها ترسّخت وتعزّزت كأشكال "محدّثة" مزيّفة. بل عمل التّحديث الماديّ، على إعادة تشكيل بنى النِّظام الأبويّ وعلاقاته، ثُمّ تنظيمها وتعزيزها بمنحها أشكالاً ومظاهر "عصريّة".

وقد هيمن في المجال العربيّ، وداخل تلك البنية أيضًا، مبدأ: "طاعة السلطان من طاعة الله، والدين والملك توأمان"، الذي تمّ فرضه بتوظيف دينيّ، حتّى أنّ الذين لم يأخذوا بهذا المبدأ على أساس أنّه لا يعبّر عن حقيقة الدين، اضطرّوا إلى قبوله كضرورة تدفع محظور الفتنة، فكانت النتيجة قيام الحكم في الإسلام على وحدانيّة التسلّط، وكانت مدينتنا إلى اليوم مدينة الجبّارين.

كانت النتيجة من ذلك، تهميش كلّ الاجتهادات التي كانت تحمل إمكانيّة تحوّل أو حتّى ثورة في مجال القيم، كمحاولات إبن الهيثم الذي هدف إلى تشييد نظام قيم إنسانيّ ينظر إلى الإنسان على الأرض كقيمة في ذاته، ويعتبر البشر جميعًا متساوين في قيمهم الإنسانيّة، ويؤكّد على أنّ العلاقات التي يجب أن تسود بينهم هي المحبّة والحنوّ والرحمة والتعاون، وأنّ الهدف الذي يجب أن يعمل له الجميع هو تحقيق الإنسان التامّ في أنفسهم كلٌّ بحسب وضعه وبقدر طاقته. وهُمّش بل أُعدم خطاب إبن رشد السياسيّ، الذي فضح القيم الكسرويّة وأظهرها على حقيقتها في زماننا وبلدنا من خلال مختصره عن جمهوريّة أفلاطون، ومن خلال نزعه عن المدينة الفاضلة الأفلاطونيّة تلك المثاليّة التي جعلت إمكان تحقيقها على الأرض أمرًا مشكوكًا فيه، بل ميؤوسًا منه، مضفيًا عليه واقعيّة جعلت تحقيقها أمرًا ممكنًا على التدريج وتوالي الإصلاح واستمراره.

كذلك، استعاد الخطاب الدينيّ، الذي يقيم تقابلاً منطقيًّا بين الله وكينونة الإنسان، استعاد عافيته وشعبيّته، حيث تصوّر فكرة العبوديّة لله على أساس التماهي اللاإختياريّ مع نموذج سلوك جاهز وثابت، أيّ علاقة إستلاب يغيب فيها المضمون الإنسانيّ لصالح تعالي المعاني الإلهيّة. فتصبح الكثرة مذمومة ما لم تتماثل، ويصير الإختلاف مشهد معصية ما لم تعقبه توبة، ويعود التنوّع الإنسانيّ تهديدًا لحقيقة الوحدة الجامعة للكون والوجود. وهذا يفرض الحاجة إلى استعادة الإنسان، كحقيقة ورهان وجوديّ حرّ، لا كحقيقة منفصلة عن الله أو قباله، بل وكما يقول إبن عربي: كأرفع حقيقة وجوديّة جمعت في باطنها حقائق الأسماء الإلهيّة التي توجّهت لإيجاد العالم وجمعت في ظاهرها حقائق الكون كلّها.

بالمقابل، فقد أدّى فائض القوّة في منظومة الحداثة المعاصر، إلى تحوّل العلاقة بين البشر إلى شبكة سلطة معقّدة، تجعل الأشياء مسطّحة خالية من المعنى، فلم تعد القوّة أداة للتحرير بل أضحت أداة للإستعباد. أي تحوّل العالم الذي يتكوّن من آلاف مؤلّفة من علاقات القوّة، إلى عالم قائم على صراعات على القوّة لا حصر لها. وكما يقول إيان كريب: "لقد أصبح الإنسان ممزّقًا من قبل القوى التي تتقاذفه والتي لا قِبلَ له بها، فهي تحدّه وتدفعه في بعض الأحيان باتّجاهات لا يرغب في الاتّجاه نحوها. بيد أنّه في صراع مستمرّ معها للسيطرة عليها. ولعلّ غاية ما يصبو إليه هو أن يتكيّف مع تلك القوى ليحول دون أن يسقط وتسحقه بأقدامها".

كما أن التقنيّة المتسارعة في تطوّرها، والتي كانت في خدمة رأسماليّة زاحفة، ولّدت عدم الأمان والتفتيت والتطوّر المتقلّب السريع الزوال. فأصبحنا ننظر إلى عالم مجنون يتسارع فيه التغيّر وتنعدم فيه الثقة بالأشياء. وكما يقول ألان تورين: "فإنّ المجتمع أصبح عبدًا لقوّته وتقنيّاته، وخاضعًا لأجهزة سلطاته السياسيّة والاقتصاديّة والعسكريّة. لقد تطاير هذا العالم بفعل وسائليّة السوق والتقنيّة إلى شظايا".

بهذا انفصلت الواقعة عن القيمة، وانصبّ الإهتمام على اكتشاف كيف تصنع الأشياء وليس على ما يجب صنعه، وهو ما أطلق عليه أدرنو وهوركهايمر العقل الأداتيّ، الذي يحوّل الطبيعة إلى أداة، وتتساوى فيه المعرفة مع القوّة والهيمنة. فأصبح الواقع والفكر، بحكم سيادة السطح الذي تحدّد خارطته شبكة السلطة، متجزّئين متشذّرين. وهذا ما جعل الحضارة المعاصرة، بنظر أدرنو، تسير في خطّ متواز مع القمع. ولم ينته الأمر بالسيطرة على الطبيعة، وإنّما انتهى إلى التنافس والانشقاق، ووصل بالتالي إلى التشيؤ أكثر ممّا يصل إلى الحريّة. والتشيّؤ هو أن يحاول الفرد تلبية حاجاته من خلال العمل، و خلال وقت العمل الذي يشغل واقعيًّا وجود الفرد كلّه، لأنّه يساوي عمره، فلا يتبقّى لديه الوقت يمارس فيه وجوده الإنسانيّ، و يصبح وجود الفرد، الذي يستغرق في العمل، مساويًا لمجموعة من السلع والأشياء التي يحتاج إليها، فيصبح مردود عمله بالتالي هو الطابع الجوهريّ لحياة الفرد.

معضلة الحضارة المعاصرة أنّها عقلنت القمع ومنطقته وعلمنته، بحيث أصبح الفرد يحمل قيم القمع في داخله. وهذا ما أدّى إلى اختفاء دور العقل في نقد الواقع، وفي كشف عوامل اللامعقوليّة التي يضفيها التحديث على الأشياء. وعلى الرغم من أنّ فلسفة التنوير أرادت تحرير الإنسان من عبوديّة الخوف والأساطير، وعملت على إدخال العقل كصيغة منهجيّة للتعامل مع الطبيعة والتاريخ، إلاّ أنّها استسلمت لأساطير من نوع جديد، مثل أسطورة التكنولوجيا، و السلطة، و التسليح، و إنتاج الأدوات و صيغة الكمّ التي لا تترك أيّة مساحة للإنسان للانعكاس الذاتيّ لكي ينتقد المجتمع، و ينتقد نفسه.

مع المجتمع الصناعيّ والتكنولوجيّ المتقدّم، تولّدت ثقافة مصطنعة، أي ثقافة آليّة، تصوغ فيها وجدان الجماهير في سياق يتّفق مع مصالح المؤسّسات السائدة. إنّها ثقافة إستهلاكيّة

جماهيريّة تعمل على إرضاء حاجات جماعيّة، مدروسة بعناية. أصبح فيها الإنسان هذا البعد الجزئيّ في تعامله مع الأشياء و الكلمات، التي يحرص على التطابق معها، من دون أن تقدّم رؤية شموليّة، تتجاوز به البعد الواحد للأشياء. وقد ساهم هذا في تحويل اللغة إلى مجرّد أداة في يد قوى السلطة.

بهذا أصبح الفرد يحمل قيم القمع في داخله، حيث لم يعد التسلّط مرتبطًا بوجود أفراد على قمّة جهاز السلطة البيروقراطيّة، بل أصبحت طبيعة التنظيم الاجتماعيّ نفسه تقود الناس إلى ممارسة التسلّط والقمع.

يقول نيتشه: لا شيء تغيَّر. العبوديّة التي كانت تنتصر في ظلّ القيم الإلهيّة، تنتصر الآن بواسطة القيم الإنسانيّة. إنَّه الحامل عينه، الحمار نفسه، الذي كان محمَّلاً بعبء الذَّخائر الإلهيّة، مسؤول عنها أمام اللَّه. يجري إدّعاء الإحاطة بكلّ واقع الأمر، لكن تتمُّ الإحاطة فقط بما تركت منه القيم العليا، بقايا القوى الإتّكاليّة وإرادة العدم، نيتشه يرسم البؤس العظيم لأولئك الذين يسمّيهم "النَّاس المتفوّقين". يريد هؤلاء الحلول محلّ الله، يحملون القيم الإنسانيّة، يظنّون أنَّهم عثروا مجدّدًا على واقع الأمر، استعادوا معنى الإثبات. الإثبات الوحيد الذي هم قادرون عليه، إنَّما هو نَعم الحمار، إي - آ.

من هنا، فإنّ المطلوب هو خلق حيّز وجود أخلاقيّ يمكن عبره مناهضة الواقع والإنقلاب على المكبوت، والمقموع فيه عن طريق ابتكار نظم قيم جديدة ومختلفة عن تلك العلاقات التي يقوم عليها الواقع الفعليّ، الخروج من أسر القوانين و العلاقات التي تحكمه إلى مجال يخلق قوانينه و آليّاته الخاصّة. (نظريّة اللعب لدى شيلر: اللعب هو المساحة التي يتحرّر فيها الإنسان من أسر هذه المؤسّسات، لأنّ الزمان في اللعب يكون مختلفًا في بنيته الشعوريّة عن الزمان خلال وجود الإنسان في هذه المؤسّسات).

فالفعل الأخلاقيّ ليس سعيًا لتحصيل الأمان، بل هو قوّة احتجاج إنسانيّ ضدّ قمع المؤسّسات التي تمثّل الهيمنة الاستبداديّة. وهذه هي سمة الأخلاق المفتوحة التي تتّسم بأنّها تنتشر عن طريق الجاذبيّة من الأمام، لأنّها إتّجاه ينزع دائمًا نحو المستقبل، في حين تنتشر الأخلاق المغلقة عن طريق الدفع من الخلف.

وليس العمل الأخلاقيّ سعيًا لتحصيل الأمان، بل ضرب من المخاطرة أو المغامرة في عالم المجهول. فالإتيان بأيّة فكرة أخلاقيّة عظيمة عنصر مخاطرة يضعنا وجهًا لوجه أمام إمكانيّة جديدة لم يسبق لنا اختيارها. وكما يقول هيغل: "إنّ الأفعال العظيمة لا تنبع إلاّ عن حالة نفسيّة عميقة من العذاب أو المعاناة. وكأنّ هناك ضربًا من النزع أو الإحتضار الإلهيّ قبل كلّ ولادة روحيّة عظيمة". أو يقول هارتمان أيضًا: "الألم يفتح أعماق قلب الحياة العامّة نفسها بكلّ ما تنطوي عليه من مظاهر الخصوبة الوفيرة والثراء. فالشخص الذي لم تثقل كاهله المحن والتجارب لا يكاد يرى سوى سطحها الظاهريّ البرّاق، في حين يزوّد الألم صاحبه القدرة على رؤية القيم الخفيّة".

Jean-Daniel Rémond

L'incertitude morale, la recherche commune des sens de notre humanité

On peut penser, et sans doute à juste titre, qu'aucune période de l'histoire de l'humanité n'était porteuse de certitude quant à son devenir. En revanche «l'incertitude morale» est un phénomène qui semble beaucoup plus récent.

Dans une grande partie du monde et pendant des siècles, la morale a été pensée dans la dépendance totale de la religion et le «décalogue», entre autres, lui donnait son autorité. Quant à Platon, le monde des Idées et plus particulièrement l'Idée du Bien se confond avec Dieu. Jusqu'alors, la morale n'avait pas besoin d'être fondée, étant une déclinaison naturelle de la métaphysique.

Un siècle après, Epicure sera un des premiers à remettre en cause cette filiation quasi théologique: le contexte de décadence dans lequel il vit l'incite à se recentrer sur le salut individuel de l'homme aux dépens d'un salut collectif de la société, auquel il ne croit plus.

Il faudra attendre la période de la Renaissance pour que les dogmatismes affiches commencent sérieusement à être mis à mal avec Montaigne et Machiavel. «Les lois de la conscience, que nous disons naître de nature, naissent de la coutume..» (Essais I, 23) Montaigne relativise ainsi les fondements de la morale en les faisant dépendre de l'environnement culturel et sociétal. Quant à Machiavel, il évolue dans un monde qui n'est transcendé par rien, où la «virtuosité» apparaît comme la fille naturelle de la «vertu»: instrumentalisée, la morale fait partie de la panoplie stratégique.

Le siècle des Lumières voudra alors fonder la morale à partir d'elle-même et Kant souligne le fait que tant que la morale recherchera un référent extérieur à elle-même, qu'il s'agisse de Dieu, de l'intérêt collectif ou de tout autre élément considère comme absolu, elle ne sera «pas morale» par définition. Elle doit être fondée sur la «raison» et les principes d'universalité et de nécessité qui en découlent. A partir de son fondement propre, elle pourra à l'inverse soutenir ses convictions politiques, religieuses..

Plus proches de nous, et prophètes à leur manière de ce que nous qualifions de mutation de notre société, ceux que l'on a appelé les philosophes du soupçon ont jeté les bases d'une remise en cause radicale de ces fondements. Qu'il s'agisse de Nietzsche (par la volonté de puissance), de Marx (par la domination de

la classe dirigeante) ou de Freud (par l'instance du surmoi), la morale s'avère complètement dépendante de mécanismes étrangers à sa nature, si elle en a une, et ne peut donc être en aucun cas une référence universelle et nécessaire.

C'est sur cette base de remise en cause et de relativisme que le 20ème siècle débute, relayée dans d'autres domaines par d'autres prophètes, tant sur le plan scientifique que sur le plan artistique. Si l'on peut parler aujourd'hui de mutation de la société, c'est parce que l'enchaînement depuis un peu plus d'un siècle de transformations radicales de notre monde, définit un contexte où de nouveaux repères sont à créer. Parler seulement de changement ou de crise, ne permet pas de prendre la mesure du bouleversement profond et brutal concernant l'humanité dans son ensemble. Quelques éléments bien connus de tous et dont on est loin d'avoir encore mesure toutes les conséquences, sont en grande partie à l'origine de cette incertitude morale, de ce manque dans de nombreux domaines de notre vie quotidienne:

* un accroissement phénoménal de la démographie mondiale en un peu plus d'un siècle;
* l'exemple d'une barbarie monstrueuse (guerres mondiales);
* un développement extraordinaire des techno-sciences dans tous les registres de l'activité humaine;
* la prise de conscience que l'homme pouvait détruire totalement la planète;
* l'irruption de la télévision formatant un imaginaire commun à l'échelle mondiale;
* une urbanisation massive et sauvage;
* une communication planétaire en temps réel, etc..

Cette énumération de faits, loin d'être exhaustive, souligne le mouvement de fond à l'origine de la révolution de la représentation que l'être humain se fait aujourd'hui du monde, des autres et de lui-même.

Cette révolution est récente; notre imaginaire s'enrichit de données sensorielles fournies par une technologie d'une performance étonnante, nos possibilités d'échange sur tous les registres se sont multipliées presque à l'infini, le nombre et la diversité d'informations que notre cerveau doit traiter aujourd'hui est sans commune mesure avec ce que nos proches ancêtres ont connu. De tout cela, une infinie variété de sens émergent, se dégagent, qu'il nous appartient de décrypter.

Avant de projeter sur des évènements ou des situations un sens de manière plus ou moins volontariste, en fonction de critères de moins en moins étayés, ré-

apprenons à lire, découvrons de nouveaux paradigmes, pour mieux appréhender ces «sens de notre humanité au temps présent». Le monde dans lequel nous évoluons bouge de manière à la fois extraordinaire et ahurissante. Mais cette débauche de moyens, techniques, financiers, humains mis à notre disposition, risque d'aboutir à l'inverse de leur finalité première:

* des outils de communication extrêmement performants/une solitude individuelle de plus en plus grande vécue comme insupportable (dépressions, tentatives de suicide..)

* une meilleure compréhension de nombreux phénomènes sur le plan de la connaissance/ le sentiment d'être démuni face à la complexité du monde, etc..

Or ce que nous vivons comme des paradoxes mettant notre besoin de cohérence à rude épreuve ne sont que les manifestations parfaitement normales du phénomène de mutation que nous évoquons. Il y a tout un processus d'adaptation d'adolescence par rapport à cette nouvelle humanité qui se crée avec nous, sous nos yeux, et nos références antérieures ne suffisent plus pour faire face à ce qui caractérise cette phase nouvelle d'évolution.

Quel espoir pour un dialogue?

Trois éléments caractéristiques de cette mutation nous donnent aussi les clés pour qu'un dialogue puisse se faire:

* notre relation au temps/accélération incessante et la vitesse acquise, obsession du court terme;

* notre capacité à accepter et gérer les paradoxes/nécessité du binaire pour l'opérationnalité, l'efficacité immédiate.

Plus que jamais notre humanité doit donc se donner les moyens dans ce contexte d'incertitude morale, de permettre l'expression de comportements véritablement éthiques.

Dans un monde de plus en plus complexe (la complexité étant une valeur liée à la vie), seules des situations ou des instances de médiation peuvent nous permettre d'utiliser les clés du dialogue que nous venons d'évoquer, tant sur un plan individuel que collectif. S'il existe une possibilité de (re)fonder une morale pour le 21ème siècle, voire d'autres siècles à venir, cela ne peut se faire que par l'instauration d'un dialogue permanent: faciliter un réajustement permanent entre ce qui constitue «le principe» de la morale, la proposition première (Schopenhauer): tu ne feras pas! et son «fondement», la raison même de la vertu recommandée: voilà pourquoi tu ne dois pas faire!

Seul de cet ajustement peut résulter un comportement véritablement éthique, et cet ajustement nécessaire ne peut se faire que par des processus de médiation garantissant:

* la prise de recul nécessaire par rapport au temps;

* le discernement inspiré favorisant un décryptage plus nuance et fin;

* la capacité à accepter et transformer les éléments paradoxaux en tension créatrice d'un nouveau niveau d'appréhension de la problématique concernée.

Si nous prenons l'exemple du comportement de l'être humain par rapport à la vie et à la mort, un des thèmes caractéristiques de la mutation de notre société, la problématique peut être analysée de la manière suivante:

* le personnel soignant respecte un principe de morale, encadré par le serment d'Hippocrate, qui est «le respect de la vie»;

* le fondement de cette morale peut être formule ainsi: la vie dépasse notre personne et elle ne nous appartient pas;

* depuis quelques années les problèmes d'interruption possible et volontaire de la vie ainsi que celui de manipulations génétiques envahissent le champ hospitalier et sociétal. Or pour l'être humain, l'hôpital est déjà un lieu où il existe un véritable conflit entre le sujet et l'objet: l'être humain est sujet de soi-même, et sujet de droit, mais ce même sujet devient objet, objet de soins et de pratiques. Ce passage de sujet à objet constitue une difficulté majeure pour l'existence d'une conduite véritablement éthique. Le personnel soignant, les praticiens, sont obligés, par les exigences de leur métier, de techniciser leur intervention, et donc de faire en grande partie l'économie du sujet;

* De plus, l'entourage proche de la personne hospitalisée est aussi concerné par son devenir et la manière dont elle est traitée.

Pour dépasser ces situations paradoxales, une position autre, tierce, est nécessaire, permettant de prendre le recul nécessaire pour qu'une conduite éthique puisse se construire et pour que nous développions notre discernement afin de pouvoir l'adapter en fonction de la variété et de l'évolution des situations rencontrées.

Paul Ricœur dans «Soi-même comme un autre» définit la sphère éthique comme étant: «le désir d'une vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes». Le socle que constitue la Déclaration des Droits de l'Homme de 1848 permet, même si l'humanité est amenée à s'inventer d'autres valeurs, de tisser encore une réflexion entre la sphère de l'éthique et la sphère du droit. La médiation

est par définition ce lieu de réflexion. C'est la raison d'être de la création en France par exemple du comité consultatif National d'Ethique. Le Pr. Didier Sicard, qui en est le président et qui se qualifie lui-même de médiateur, définit ainsi la position du comité: «l'éthique est une médiation critique entre les connaissances scientifiques et l'humanité dans ce qu'elle a de plus faible... L'éthique est toujours en situation critique face à l'ambiguïté et l'incertitude.. Sans médiation il n'y a donc pas d'éthique possible».

La création de cette instance de médiation a été un grand progrès, mais elle doit encore évoluer dans la mesure où son indépendance vis-à-vis des thèmes abordés (le président remet lui-même en cause le bien-fondé de son statut, étant lui-même médecin) n'est peut-être pas encore suffisante. De même, la création de la Charte du patient hospitalisé (ordonnance du 24/04/96) qui a mis en exergue le concept de «dignité» est un progrès considérable:

* prise en compte de la dimension douloureuse;

* droit à la vie privée, l'intimité, la confidentialité

et auquel se rajoute la notion de «consentement libre et éclairé».

Cette notion est une avancée très importante pour la recherche scientifique (Loi Urié) en France et en Europe, aboutissant à la signature d'un document. Mais c'est encore insuffisant dans la mesure où il s'agit en fait d'une «remise de confiance» et donc d'un consentement dépendant.

Conscient des progrès encore à accomplir, le Comité Consultatif National d'Ethique pour les sciences de la vie et de la santé à introduit en 98 les notions de «représentants» et de «mandataires». Les processus de médiation permet au fur et à mesure de se donner le plus de garanties possibles pour qu'un comportement réellement éthique puisse exister. Il ne peut s'effectuer que par des ajustements permanents et critiques, ce qui est au cœur même de toute démarche éthique.

Cet exemple concernant les sciences de la vie souligne la nécessité du temps, de l'entraînement permanent au discernement, et du courage pour affronter les paradoxes de plus en plus nombreux que la mutation actuelle de notre société induit. De véritables instances de médiation permettent de concilier ces exigences et donc de créer les vraies conditions d'un dialogue sur la base de «l'incertitude morale et la recherche commune des sens de notre humanité»

Edward J. Alam

Certitude, Ethics, and Dialogue: Gaining Perspectives from the Past

In order to shed some light on the question of the relation between the certainty of moral principles and the uncertainty of ethical conduct in the context of the question concerning the possibility today of meaningful moral dialogue between different cultures, I propose we begin by returning for a moment to Socrates, who found himself, some twenty-four hundred years ago, in the middle of a raging debate, which is not entirely unlike many of the moral debates we find ourselves in today. I think we tend to forget that not only was Socrates struggling against the moral and cultural relativism of the sophists, but he was also challenging the moral conservatism of the absolutists. His answer to both sides was to admit that whereas moral concepts do in fact change, they change as social life changes, not because social life changes. From the moment I was faced with this Socratic claim that "[m]oral concepts change as social life changes"[1] I was less concerned with what this meant for the Athens of Socrates, or even for something as grandiose and noble-sounding today as "the dialogue of civilizations", than for what it meant for me and my own personal relationships. At first, I foolishly translated it into something like "well that's good, then, this means that none of my actions can definitively be pronounced immoral, at least not in any sort of absolute way". For this reason, I must confess that it was deliciously attractive. My next reaction, however, in the very opposite direction, and equally foolish, was to reject it with a vengeance, concluding that it was a piece of sophistic moral relativism that could only lead to the complete moral breakdown of society. After some thoughtful reflection and a careful study, I began to see just how true and important the claim was and still is. When I saw for myself that the word ἀγαθός (agathos) in the writings of Homer, for instance, was a predicate, not a noun, and that in Homer it was completely synonymous with the words kingly, courageous, and clever,[2] the truth of the claim, as striking the proper balance between moral conservatism on one hand and moral relativism on the other, began to force itself upon me. Further study revealed not only that the word ἀγαθός had changed over time, but the words *justice* and *virtue* also. I want to claim, with Socrates, that moral concepts do in fact change as social life changes, but again it is crucial to see, as Alasdair MacIntyre, one of the world's

1- Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (London: Routledge Classics, 1998) 1.

2- Ibid., 1.

leading moral philosophers, points out, that Socrates saw that they do not change because social life changes, as if morality lacked any solid foundation, but that they change as social life changes because moral concepts are contained in, and to some extent constitute, the very forms[3] of social life itself, which though dynamic and forever changing, just like life itself, nevertheless are enduring and rooted in an equally rooted and abiding human nature[4]. Moreover, individual moral life and social moral life mutually define one another; there can be no social or cultural dialogue unless there is a personal individual dialogue within ourselves, that takes place in a dialogue with the personal other. All morality begins and ends in the relationships of human hearts to human hearts. This is part of what Socrates meant in claiming that an unexamined life is not worth living.

The dangerous debate that Socrates found himself in the middle of, hundreds of years after Homer, was a debate, then, that partially revolved around the relation between changes in social life and changes in moral concepts. The sophists on one hand, recognizing that the meaning of moral concepts are different in different places, wanted moral meaning to derive from rhetoric alone, while the moral conservatives insisted on using a disjointed, muddled moral terminology, as if they were always certain of its meaning[5]. Socrates found himself in the middle, acknowledging that moral concepts are different in different places and times, but also realizing that there was something constant and absolute about human nature itself that pointed to a kind of universality in morality. It is difficult, in fact, to pin Socrates down. At times he sounds like a sophist, and other times, like a moral conservative, but at all times he is continuously asking the questions, What is justice? What is piety? What is courage? The fact that moral concepts change as social life changes does not really threaten the conviction, then, concerning a universal, immutable human morality, but actually supports it since although Socrates continuously asks the questions, he also assumes there are abiding answers to his questions about the meanings of such moral concepts. His point is that the answers are never static; since the virtues themselves are dynamic qualities of soul that ebb and flow with life's experiences, so the descriptions or definitions of the virtues are just as dynamic, and are in constant need of adjustment and appropriation. MacIntyre's appropriation of this for our times was put forth in his well-known, groundbreaking work, After Virtue, wherein he argued for a "virtue-centered" ethics rather than an ethics of moral principles. In this regard, it is also necessary to mention the great works of Peter Geach and Philippa Foot, from the English school of analytic philosophy, and Stanley Hauerwas from the Protestant school of Theology. The challenge they

3- My use of the term "form" here ought to be understood in the metaphysical sense in which Plato uses the term.

4- MacIntyre, *A Short History of Ethics*

5- Ibid., 18

all faced, of course, was to articulate once again the meaning of the traditional virtues, since the term 'virtue' itself (in the singular) is a moral concept, and the traditional cardinal virtues (in the plural) of prudence, justice, fortitude, and temperance, along with their corresponding sub-virtues, which number over one hundred virtues, are all expressed as moral concepts and, as we have said, moral concepts change. But what doesn't change is the essence of human nature. This, at least, is my claim. And if my claim is wrong, then I do not see how it is possible to ever have a meaningful moral dialogue even with ourselves, let alone with others, and still further, let alone between different cultures. Socrates and the ancients saw, that human beings had a nature, and that the human soul had certain powers. To know oneself meant to know oneself in relation to the other, and primarily in relation to the gods and to the transcendent realm lurking above the gods, that is, to destiny or fate.

Beginning around the fifteenth century in the west, once the nominalist interpretation of Aristotle given by the influential William of Ockham had had a chance to sink it, otherwise known as the via moderna, there has been a "gradual erosion of a metaphysical appreciation of human nature and the powers of the soul"[(6)]. But just because the metaphysical appreciation of human nature has been eroding for the last five hundred years, this does not prove that the ancient and medieval outlook was wrong. Ancient and medieval people assumed that there was such a thing as an abiding human nature, and that, to a real degree, we could know and say what that nature was. I want to stress in the context of our theme today, that what one most often hears today in the West about the problems facing what has been called the "dialogue of civilizations" needs to be challenged. That is to say, western thinkers usually assume that the west, or the so-called first world civilizations, are far superior to the rest of the world, and that if others would just learn from the West, then the dialogue of civilizations could be successful. What one does not hear nearly enough is that one of the problems facing the "dialogue of civilizations" is that many western intellectuals, following the precedent established by Ockham's *via moderna*, are, in the name of progress, the ones who in fact block any meaningful dialogue simply because they fail to appreciate the metaphysical dimension of human nature, and in some cases, in the name not only of progress, but in the name of modern science, even deny that there is such a thing. In this, I think such western intellectuals fail to appreciate that which is perhaps most valuable in their own intellectual tradition.

One consequence, in the realm of moral theory, of this gradual erosion of a metaphysical appreciation of human nature was that a moral supposition based upon a genre of legality that gave pride of place to rules and requirements as

---

6- This is the way my Professor of Moral Theology at the Dominican House of Studies in Washington D.C. Romanus Cessario, O.P., put it. The phrase has stayed with me, but I know not where or if it was ever published; thus I cannot give a reference.

moral principles externally imposed upon moral subjects, came to replace the older and more dynamic virtue-centered moral theory of the ancient and medieval civilizations, one could say that this older view was "god-intoxicated". The name of this new moral theory was casuistry, which, however, while based upon a "juridical model for which precept and obligation were the chief operating principles", nevertheless also "gave a great deal of prominence to liberty and to the role of the conscience in exercising such liberty within the confines of the law."(7) Now in order to understand our present problem, which concerns precisely the relation between the certainty of moral principles and the uncertainty of ethical conduct, it is crucial to see that the problem has its roots in casuistry. In such a legal-centered ethical system, unlike in a virtue-centered ethics, the category of "certainty" is applied to the immutable, static, external legal principle, which cannot be violated at any cost. Moreover, such certainty is imposed from the outside and upheld externally by socially and culturally conditioned laws. In a virtue-centered ethics, certitude regarding the moral law is achieved from within, and comes as a quality of soul, once one has done the right thing, regardless of what the external, socially or culturally accepted law might be at any give time or place. In this, the moral laws in a virtue-centered ethics are analogous to the natural laws of biology, of astronomy and of physics. That is, things act in certain ways in order to attain their appropriate perfection. The laws in this sense are not extrinsic, artificial and external, but internal and natural.(8) If one believes human beings have human natures which are dynamic and changing, but still constant, then, although the moral concepts may change over time, the good qualities of the soul that are formed in the soul by doing the right things, that is, by obeying the natural moral laws, over and over again, may be thought of as steady and invariable. One finally becomes an honest man by telling the truth over and over. When such virture is formed it enables human beings to reach their appropriate perfection, which is, quite simply, as all the great ancient philosophers said, happiness. In other words, a liar, by nature, is not a happy person. But even here, virtue-centered ethics is not static or juridical in its definitions. Its definition of a lie is dynamic and commensurate with human nature. A lie doesn't simply mean withholding the truth, but, withholding the truth from someone who has a right to know it. The virtue of honesty, aided by the other virtues, for example in this case, the virtue of prudence, requires that we prudently judge who has the right to know the truth from us and who doesn't, given the situation.

7- Here, also, I am quoting Cessario from my classroom notes, but I cannot give a published reference.

8- I gratefully acknowledge the input of my colleague, Dr. Norman Nikro, here, who directed me to the work of Zygmunt Bauman's *Postmodern Ethics* wherein the topics of "moral uncertainty" and the "natural" foundations of Ethics are dealt with in an extensive and profound way.

So much for the question of the certainty of moral principles; now as for the question of the uncertainty of ethical conduct, it is again necessary to turn our attention to the system of casuistry that has dominated western moral theory for the last five hundred years, and to some extent, still does, in spite of the monumental attempts of people like MacIntyre to overcome it. At any rate, since casuistry, as I've mentioned, while stressing the certainty of the moral principles of precept and obligation based on a juridical model, still gave unprecedented prominence to liberty and to the role of the individual personal conscience, a necessary tension arose between the certainty of the principle and the uncertainty of conforming to it in each and every circumstance. This was casuistry's way of taking note of the complex realities of actual human life, and at one level, I suppose, this ought to be applauded, but at the same time, its effects have been tragic in that it created a severe separation between what was required by law and actual human conduct, which so often failed to measure up to the principles. The tension is taken up brilliantly in the works of the great Henrik Ibsen, the father of modern theatre, in his heart-stirring plays.

In Ibsen's *The Doll House* for example the protagonist Nora has broken the law through forgery, but only to save her dying father and save her husband's life; the forgery has hurt no one. She is able to conceal the crime for many years, but just when every trace of the forgery is about to disappear forever, she finds herself caught in a blackmail that threatens to reveal the whole affair to her husband. Ibsen is not addressing just a simple case of 'utilitarianism' wherein an evil means is used to reach a noble or good end, but is involved with something much more complex. He is in fact cleverly exposing casuistry's widely and complexly spun web, but he is careful in his denunciation of legalism so as not to be interpreted as an anarchist. Perhaps we could even say that Ibsen himself, over a hundred years ago, was calling for a return to a virtue-centered ethics as well. Some evidence exists for this interpretation in Nora's final speech to her husband. Her husband, Helmer, once he discovers her crime of forgery, cruelly and unjustly accuses her of ruining him and even accuses her of lacking virtue. As the play develops, it turns out that the forgery will not after all be exposed. He tries to take back all the cruel things he has said to her once he discovers that his social reputation is safe, since the crime will not be exposed as he had thought, but it is too late. Nora has decided to leave him because she has finally seen his true character, and has seen that, unless he changes, her marriage to him will never be a true marriage:

Helmer: Why can't you understand your place in your own home? On a point like that, isn't there one everlasting guide you can turn to? Where's your religion?

Nora: Oh, Torvald, I'm really not sure what religion is.

Helmer: What—?

Nora: I only know what the minister said when I was confirmed. He told me religion was this thing and that. When I get clear and away by myself, I'll go into that problem too. I'll see if what the minister said was right, or, in any case, if it's right for me.

Helmer: A young woman you age shouldn't talk like that. If religion can't move you I can try to rouse your conscience. You do have some moral feeling? Or, tell me—has that gone too?

Nora: It's not easy to answer that, Torvald. I simply don't know. I'm all confused about these things. I just know I see them differently from you. I find out, for one thing, that the law's not at all what I'd thought—but I can't get it through my head that the law is fair. A woman hasn't a right to protect her dying father or save her husband's life. I can't believe that.(9)

The way Ibsen brings religion into the moral discussion here is interesting and requires a plethora of commentary, especially in the light of the new ways of thinking about the relationship between religion and morality introduced by Immanuel Kant, but I will limit myself to simply noting the way Ibsen has Helmer, Nora's husband, appeal first to religion and then morality to try and win back his wife, as if Helmer is driving a wedge between religion and morality. Throughout the play, it is clear that Nora is the one who is genuinely religious and moral, even though she has violated a principle and broken the law. Her husband, overly concerned about the law and his reputation, is the one who lacks genuine virtue, for in attacking his wife, he attacks the one heart-to-heart relationship that should be the center of his life of virtue. Ibsen's subtle attack on casuistry and legalism, and the superficial conventions they create, is powerful and convincing, and may be read as an attempt to restore the proper relationship between religion and morality, and in doing so, restore genuine religion. Needless to say, the religion in question is Christianity, which itself had been increasingly effected by casuistry in the West since the time of the *via moderna*, and in some ways caused it. This is not surprising, since the Christian Scriptures are full of laws and precepts. St. Paul exerted tremendous energy in trying to overcome the legalism of first century Judaism, a religion paralyzed by the no less than 613 precepts of the Mosaic law; Christianity struggles against a perennial temptation to return to such legalism.

In conclusion, I would like to say only this: if meaningful moral dialogue between different cultures is to take place today, it must begin by overcoming the casuistry that still exists in the West, and by preventing its dissemination to other non-western cultures. A cultivation of virtue-centered ethics is imperative

9- The edition of Ibsen's plays I'm quoting from here is the Signet Classic from New American Library, 1965. The translation is by Rolf Fjelde. See Ibsen: *Four Major Plays* Volume One, p. 111.

in this regard, since the virtues, as moral qualities of the soul, open the doors of the soul to the beauty and truth of the other, which is the first step in genuine dialogue(10). And if there is such a thing as an abiding human nature, and its essence is the same everywhere, then the virtues are universal, even though we may have different moral concepts in different cultures to express the same truths. This is a solid basis for moral dialogue and ultimately allows for a perfection of nature and the natural virtues, especially when we introduce what has been called in the best of Christian moral theory, the supernatural virtues—the pride of place going to the supernatural virtue of love. No doubt, meaningful moral dialogue between cultures must necessarily draw upon the respective religious traditions in those cultures, but unless those dialogues cultivate the "love-traditions", or perhaps I could say the "love-stories" in those traditions, uncertainty and hesitation, and ultimately, suspicion, will destroy the dialogue. In the case of the Christian tradition, the work has already been done, it is just now a matter of submitting to it, but the submission is not a matter of submitting to a code of external rules and regulations, but to the one great commandment of love, which has gathered up all the lesser commandments and precepts and perfected them. Or as Pope Benedict XVI explained recently in his great encyclical on Love, concerning the first great commandment, God's commandment of love, it only possible because it is precisely not an external requirement he burdens us with as something external and foreign to our nature. In the Holy Father's words, "Love can be commanded only because it has first been given". In obeying the commandment of love, we open wide the doors of our heart to the one who first loved us, and in doing so, towards the other, from whom we may then receive. And this, in my judgment, is the only meaningful and abiding and genuine dialogue.

10- Again, my colleague, Dr. Norman Nikro, has rightly pointed out that the notion of the "face" in the writings of Emmanuel Levinas lends considerable support to this idea. See Levinas' 1961 work titled *Totality and Infinity*.

المحور الرابع

هل من قاعدة أخلاقيّة حسنة للسلوك من دون نيّة حسنة تجادلها، ونضال إنسانيّ يواكبها من أجل غيريّة أكبر؟ (إشكاليّة الأخلاقيّات المهنيّة في العالم المعاصر)

Dr. Adnan Hoballah

L'éthique en difficulté

Je ne pense pas qu'il ait existé dans l'histoire, une époque où l'éthique en difficulté pose problème comme dans notre actualité. La logique se trouve dans l'incapacité de pouvoir réaliser le bien suprême de l'être humain. Comment puis-je être sûr que mes recherches scientifiques sont pour le bien de l'humanité? A commencer par Nobel qui a créé le T.N.T, passant par Einshtein qui affolé de voir ses travaux sur la fissure de l'atome utilisés pour la fabrication des deux premières bombes atomiques de Hirochima et Nakazaki, et allé avec quelques savants voir le président Truman pour faire signer devant lui un papier comme quoi plus jamais ils n'utiliseront leurs travaux pour fabriquer d'autres bombes. Promesse qui n'a jamais été tenue.

Si l'objectif principal de l'éthique est de faire du bien ou réaliser sur terre «le souverain bien», les évènements du dernier siècle ont paradoxalement démontré le contraire. Deux guerres mondiales, des plus barbares que l'histoire ait jamais connues, ont été provoquées par les peuples considérés des plus civilisés, des plus cultivés du monde!!!

Freud, choqué par ces cataclysmes, avec un certain nombre d'humanistes contemporains, déduit une vision pessimiste que l'homme est le descendant d'une lignée sanguinaire dont les ancêtres sont des meurtriers assoiffés de sang et qui n'ont cessé depuis l'aube de l'histoire de s'entretuer.

L'homme n'est ni bon ni mauvais, disait-il, il est bon dans certaines circonstances et mauvais dans d'autres. Il est les deux à la fois. Un concept avancé qui heurte la conscience des moralistes.

Lorsqu'on étudie les dix commandements, on constate:

- Ne tue pas.

- Ne vole pas.

- Ne convoite pas la femme de ton prochain etc....

Que Dieu n'ait pas besoin de s'adresser à l'homme de ne pas tuer si ce dernier n'avait pas l'intention de tuer. Il ne lui demande pas de ne pas voler s'il ne voit pas en lui une tendance à voler les biens de l'autre voisin. Ni de l'interdire de convoitiser la femme de

son prochain s'il n'avait pas l'envie de le déposséder de sa femme. Ce sont des commandements négatifs.

On peut continuer à analyser de la même façon les autres interdits pour déduire à la fin que les commandements ne trouvent leur fondement qu'à partir d'une hypothèse comme quoi l'homme contient le mal, déjà, dans son essence et ne devient bon que forcée par la culture et l'éducation. En fin de compte, ce sont des commandements négatifs qui s'opposent à l'action positive des tendances destructives. On voit bien le paradoxe principal où la pulsion de destruction a été utilisée par les commandements pour fonder le principe de l'éthique et de la sublimation.

Séparer le mal du bien, sous la forme d'une configuration comme quoi le Satan d'un coté, qui vous tente de l'extérieur, et le bien d'un autre coté qui réside dans l'homme, n'est en fait qu'une façon de cliver afin de sauvegarder le narcissisme humain et d'atténuer son sens de culpabilité.

Mais à la culpabilité on n'échappe pas car les commandements religieux, une fois passés de l'extérieur à l'intérieur, forment un complexe surmoïque qui persécute l'homme de l'intérieur de lui-même et peut dans certains cas atteindre son objectif idéal sous une forme pathologique du névrosé obsessionnel qui passe toute sa vie à réaliser l'idéal d'un homme sans reproche.

Pour lui aucune faute, aucun oubli, ne doit être commis, c'est pour cette raison qu'il passe la plupart du temps à vérifier à douter, à fermer le robinet du gaz, deux trois fois, à vérifier s'il a bien fermé la porte, s'il a bien compté l'argent pour régler sa dette etc. ou bien compter le nombre des prières, il ne cesse de ruminer et de chercher une faute quelque part.

Voilà un homme d'éthique modèle, qui fonctionne parallèlement à coté de l'homme pervers.

L'obsessionnel est enfermé dans une structure close, torturé par la faille et la culpabilité, moyen en quoi, comme s'il était tout le temps sous la menace de l'épée de Damoclès surmoïque.

Cette culpabilité permanente de l'homme moderne (voir Freud: *Malaise dans la civilisation*) lui assigne une liberté conditionnée, non seulement il doit gérer son rapport avec l'autre citoyen dans la limite de l'espace libre de chacun, mais il doit aussi se résigner à l'éthique de l'Etaten reprimant ses pulsions.

Le développement de la science l'a vidé de son âme pour le réduire à un agent consommateur.

On assiste actuellement à une forclusion du sujet dans le discours scientifique, constatait Lacan, elle a eu et aurait des conséquences dans le lien social. On assiste actuellement à un phénomène de déliaison au profit d'un individualisme

triomphal. L'éthique n'est plus une affaire subjective, c'est devenu un ensemble des mesures réglementées par l'Etat et soumises à des sanctions en cas de transgression, d'où le Surmoi administratif.

L'homme délogé de sa subjectivité cherche dans l'état les moyens pour le guider dans son rapport social et dans son éthique professionnel.

On n'a jamais assisté à une telle prolifération des commissions d'éthique qui poussent comme des champions pour réglementer tout genre de professions (recherches médicale, biologique, audio-visuelle, génétique, transplantation d'organes etc....)

La première question est de savoir, pourquoi l'homme est devenu incapable de maîtriser son éthique par son propre code moral.

La deuxième question est de savoir pourquoi ce rapport au grand Autre est devenu Surmoïque au lieu d'être le lieu où émerge son désir.

Dans le cas des droits de l'homme, je peux avancer qu'il serait impossible de mettre en place un code, sans auparavant déclencher au départ un processus d'identification à l'autre (Aimes ton prochain comme tu aimes toi-même; on se demande s'il ne faut ajouter: traite ton prochain comme si tu étais à sa place). C'est grâce à cette identification qu'un sujet peut sentir la souffrance de l'autre et mesurer ainsi ses limites. Ce qui lui permet en retour du message de se protéger pour ne pas être traité de la même façon.

Le souverain bien perd sa consistance au regard de la science. Le chercheur est dans l'incertitude. Qui peut me garantir que mes recherches scientifiques ne débouchent pas sur le malheur de l'humanité au lieu de faire émerger ses bénéfices?

La science fait peur non seulement à l'homme moderne mais aussi aux chercheurs car quelquefois les conséquences de ces recherches dépassent de loin le cadre de son éthique personnel.

Annexe:

Je me suis trouvé dans une réunion autour de l'éthique de la procréation médicale assisté (PMA): il y avait sur la tribune Testart père de la (PMA), Attali (conseiller de Mitterand) et une juriste.

On a évoqué les banques de spermes et les conflits commerciaux entre les pays, de la même façon que la lutte d'influence pour la domination des champs de pétrole.

J'ai posé la question suivante: "Pouvez-vous me répondre entre:

- Le donneur du sperme.

- Le médecin opérateur
- Le couple adoptif.
- «Qui est le père de l'enfant»?
- Stupéfiés! Personne n'a pu répondre à la question."

Dans le séminaire sur l'éthique Lacan définit l'homme par le «parlêtre» et le distingue de l'animal par son désir – il est l'homme désirant, afin de le dégager de l'homme du besoin.

S'il doit ajouter un onzième commandement, disait-il, ce serait de dire: «Il ne faut pas céder à son désir, sinon c'est la source de la culpabilité».

Mais ce désir n'est pas n'importe quoi, il ne se forme que grâce à la loi du grand Autre dont l'origine indépassable est l'interdit de l'inceste et dont le père est l'agent de transmission. Lacan pose la question suivante: «qu'est-ce qu'il y a au-delà du bien et du mal?». Il y a le souverain bien: mais c'est quoi la chose- la mère l'objet de l'inceste? En résumé: c'est un bien interdit et qu'il y a pas d'autre bien et c'est à partir de lui que la loi morale est fondée par l'intervention du père. Il situe la chose «Das Ding» au centre de cette cogitation comme refoulement originaire.

Or il se trouve dans notre société moderne que ce père moderne est malmené, humulié, bafoué, aplati, impuissant, carrant presque réduit à sa fonction de géniteur.

Faute de cette loi et par effet de la carence paternelle, l'homme moderne devient lexique quant à son éthique et happé par le mirage de la consommation et le culte de la réussite individuelle.

Pour terminer je poserai une question, quelle est la fonction du langage dans la détermination de notre rapport à l'éthique?

Je propose une idée; la langue s'est enrichie ces derniers temps d'une façon extraordinaire par les termes scientifiques et surtout pas le vocabulaire psychanalytique. Nous assistons actuellement à un renversement du rapport, c'est l'éthique qui serait au service du langage, et qui par conséquent à son tour a viré à la perversion des valeurs, parce que l'éthique est devenue l'otage de cette langue pervertie, surtout chez les hommes politiques.

Dr. Mansour Hojeili

Ethiques des professions médicales et défis de la relation humaine et de la solidarité sociale

Qu'en-est-il des valeurs humaines à l'âge de la technologie et du retour du religieux?

Sujet: Ethique des professions médicales et défis de la relation humaine et de la solidarité sociale.

«Un peu de Science éloigne de Dieu, mais beaucoup y ramène» Pasteur (Dieu et la science de Jean Guitton).

Le progrès énorme réalisé dans la recherche scientifique ces trente dernières années et particulièrement dans le domaine médical, commence à modifier la condition humaine. Il est désormais possible de produire la vie en dehors des voies naturelles, de pratiquer un diagnostic prénatal, d'intervenir sur le fœtus, de manipuler des gènes, de procéder à des greffes multiples et diverses, de dépister afin de traiter très tôt certaines maladies autrefois invalidantes, de prévoir ou de prédire la survenue de nombreuses maladies par une étude génétique et tissulaire, sorte de «prophétie médicale».

La médecine destinée autrefois à garantir la santé tend actuellement à «manipuler», à «jouer avec la vie».

Le médecin qui avait pour mission de prévenir et de traiter les maladiescherche aujourd'hui à «créer la vie».

Cet univers serait-il comme le criait Henri Bergson il y a un demi-siècle «une machine à faire des dieux»?

Mais ces modifications radicales de la destiné humaine aussi bénéfiques, aussi prometteuses qu'elles soient, peuvent être troublantes et parfois catastrophiques.

La naissance de la brebis Dolly, dans un laboratoire écossais, et par un clonage استنساخ, n'a t-elle pas bouleversé le monde entier?

La manipulation génétique, la transformation radicale du sexe, la vente des organes, l'avortement, les problèmes épineux posés par l'Euthanasie, ne suscitent-ils pas de nombreuses réactions? et beaucoup d'interrogations?

Comment protéger l'homme, ses droits, sauvegarder sa dignité, lutter contre les abus, et observer pour que la recherche scientifique respecte toujours les valeurs morales et religieuses?

A cause de tout cela, fut créée la «Bioéthique» composée certes de savants médecins mais aussi de sociologues, de philosophes, des hommes de religion, de politiciens, des spécialistes en droit, des vrais légistes.

Bioéthique vient de deux mots

Bio science des vivants علوم الأحياء & Ethos أخلاقيّات

أي العلم الذي يعني التصرّف الأدبيّ الفرديّ والاجتماعيّ.
بمعنى آخر أخلاقيّات علوم الأحياء وتشريعها.

En français on a recours au terme éthique plutôt le terme morale utilisé par Kant et qui a un contenu religieux et chrétien.

La Bioéthique est une nouvelle science basée sur des critères morales et religieux, garantissant les droits de l'homme ainsi que sa dignité. Elle est multidisciplinaire.

Elle œuvre pour que le progrès scientifique ne se transforme pas en malédiction

D'autre part nous savons tout sur les coûts croissants des soins médicaux des frais d'hospitalisation et des examens para cliniques, des greffes d'organes.

Nous savons leur impact et les traces qu'ils occasionnent pour les citoyens du monde entier.

Le droit non négociable à la santé, stipulé par la charte des nations unies «déclaration des droits de l'homme», par la Pastorale de l'Eglise et autres constitutions, est-il respecté?

Qu'en est-il du droit à l'égalité et à la qualité des soins et de la valeur de la vie humaine?

La médecine dans son progrès géant a-t-elle perdu son humanisme?

I – Une vie digne: Egalité et humanisme

a- Egalité

Du Nord au Sud de la planète un seul mot résonne dans nos oreilles: «La rationalisation du coût social des soins médicaux».

Sa sainteté J.P.II souligne en 1991, dans son encyclique, l'importance de l'économie du marché. Il ne juge pas la liberté du marché contraire au préceptes de l'Eglise.

En effet cette liberté constitue le moyen idéal de profiter des énergies disponibles. Avec la nécessité de contrôler les dépenses tout en respectant strictement les besoins de tous les malades.

Pour cela il est grand temps de fixer le coût réel qu'il convient de payer en contrepartie des soins de santé et d'améliorer de façon globale la qualité des soins prodigués aux malades.

L'institution de la santé, et en particulier ici l'institution catholique, ne peut en effet être réduite à une simple entreprise lucrative même si le profit reflète le bon fonctionnement de l'Institution.

Dans ce cas précis, sa Sainteté J.P.II affirme: «le profit n'est pas l'unique indicateur de l'efficacité d'une institution religieuse». Il n'en est pas également l'unique objectif. Cependant il ne faut pas oublier le fait que cette institution soit formée d'une groupe de personnes aspirant à subvenir à leurs besoins essentiels, formant une équipe oeuvrant au service de l'individu et de la société.

Tout en appréciant la valeur inestimable des spécialistes savants dont nous devons payer les services de qualité le Conseil pontifical pour la pastorale de la santé insiste sur la nécessité de la préparation (recyclage) continue et permanente du personnel de santé, compte tenu du progrès actuel et permanent de la science et des techniques médicales.

Partout dans le monde, la question de définir la qualité de vie suscite un dilemne essentiel. En effet les économistes sont convaincus que les coûts doivent être conformes aux critères de l'efficacité - capacité, des modèles des systèmes de production industriels.

Cela suppose le fait que certaines personnes s'estiment supérieurs à d'autres.

C'est ce que refuse la morale chrétienne, profondément convaincue que la véritable moralité repose sur le respect de tous les êtres humains à pied d'égalité, sans aucune discrémination.

Dans ce cadre nous devons songer à la catastrophe que pourrait entraîner le fait de considérer, à l'instar de certains «légistes», que le niveau d'un vieillard, d'un malade atteint de sida, d'un retardé mental, d'un homme du tiers-monde ... doit être inférieur à celui des autres.

Pour cela nous essayons d'appliquer le principe de la qualité de vie en matière de santé.

b- L'humanisme

Le premier devoir envers les malades de la part des agents de la santé, des infirmières, médecins, des administrateurs, est de considérer le malade comme une personne humaine tout en accordant une attention toute spéciale à sa condition de malade.

Pour cela la médecine ne se limite pas à ses aspects techniques. Elle ne perd pas son humanité mais s'adresse à la personne en tant que telle, donne sa préférence à ceux qui en ont le plus besoin et ne se limite pas aux soins physiques requis par la maladie mais les englobe dans leurs dimensions sociales psychologiques, spirituelles, tout en offrant une vision plus vaste qui dérive du sens chrétien de la souffrance et de la culture de la vie.

Un droit très important du malade est celui d'être informé non seulement sur la maladie , mais aussi sur la conduite thérapeutique , étant donné que son consentement est nécessaire dans le cas où il est conscient et en mesure de le donner.

De cette manière on contribuera à créer une authentique culture de la santé en permettant au malade de vivre dans les meilleures conditions sa maladie surtout dans le milieu hospitalier.

Une information suffisante ne concerne pas seulement l'aspect médical mais aussi l'aspect moral; le patient doit être conscient de son devoir de protéger son intégrité corporelle et fonctionnelle.

Dans le cas où il s'agit d'expérimentations thérapeutiques, elles sont admises seulement en proportion de leur gravité et dans l'hypothèse d'un résultat positif.

Dans chaque hôpital et particulièrement l'hôpital catholique, il doit y avoir une comité d'éthique où on discute des problèmes concernant les rapports entre la médecine et les lois civiques et la morale , de manière à respecter la dignité humaine.

Dans l'évangile de la vie le pape J.P.II lance un appel vibrant au personnel de la santé pour apporter son appui aux institutions qui s'occupent des toxicomanes (desintoxication, rehabilitation), des handicapés physiques et mentaux, des malades atteints du Sida, des personnes âgées ... des malades du tiers-monde et des pays en conflit.

On ne peut conclure ce chapitre sans parler du rôle important du personnel de la santé vis-à-vis des malades souffrants à la phase terminale de la vie, son couronnement, le moment culminant de leur existence et face à l'immense mystère de la mort.

Dans la médecine moderne, ce qu'on appelle «soins palliatifs» prend une particulière importante. Ces soins sont destinés à rendre la souffrance plus supportable dans la phase finale de la vie et la rendre plus humaine.

Dans ce cadre se situe, entre autres, le problème de la licéité du recours aux divers types d'analgésiques et de sédatifs pour soulager la douleur du malade, lorsque leur usage comporte le risque d'abréger la vie.

Pie XII avait déjà déclaré qu'il est licite de supprimer la douleur au moyen de narcotiques, même avec pour effet d'amoindrir la conscience et d'abréger la vie, s'il n'existe par d'autres moyens.

La douleur n'est pas une fatalité ou nécessairement un acte de foi.

L'abbé Pierre dans son manuscrit «Mon Dieu ... Pourquoi?» parle du «dolorisme» comme une caricature de la vie chrétienne qui consiste à rechercher la souffrance à tout prix sous prétexte que Jésus a souffert.

Si certaines personnes acceptent volontairement de souffrir pour participer de manière consciente à la Passion du Seigneur, un tel comportement «héroïque» ne peut nullement être considéré comme un devoir pour tous.

Dans l'unité des soins intensifs, les médecins et les infirmières, aidés de psychologues et parfois de religieux, prennent en charge la douleur des mourrants, leur souffrance en phase terminale.

Techniquement on ne fait rien d'époustoufflant. C'est la relation humaine qui est importante.

Car on oublie trop souvent une chose: sur le lit il y a un malade qui a encore de projets. Par des gestes, par un regard, on leur dit qu'ils sont aussi respectables que les êtres vivants. Ces malades ont besoin de soins mais aussi de présence, de chaleur. Sans tomber dans l'acharnement relationnel. Ne pas se substituer à la souffrance de la personne en fin de vie. C'est son histoire, c'est elle qui part, qui renonce, qui se sépare de ceux qu'elle aime. Ne pas essayer, non plus, d'absorber les chagrins des proches; c'est leur deuil.

Il faut savoir cependant que la belle mort telle que la décrit Marie de Hennezel n'existe pas toujours, loin de là.

Pour certaines institutions catholiques, l'hôpital est un «lieu de vie et non de mort». La mort physique est seulement la dernière étape du pèlerinage sur terre.

Ici la mort ne s'occulte pas, elle se montre comme l'aboutissement de vie terrestre. Ici la «vie change, elle n'est pas ôtée». On ne parle pas, ici, de morts mais de «défunts» c.à.d des personnes qui ont achevé leur fonction dans ce monde. Ici le rôle spirituel est capital.

II- Technicité et Ethique: La loi civile et la loi morale

«Vous connaîtrez la liberté et la liberté vous libérera».

Pour le Concile «La vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine. La dépendance de la liberté par rapport à la vérité est fondamentale car il n'y a pas de morale sans liberté».

Cependant certaines doctrines modernes attribuent aux individus et aux groupes sociaux la faculté de déterminer le bien et le mal.

«La liberté humaine pourrait créer des valeurs et jouirait d'une primauté sur la vérité au point que la vérité elle-même serait considérée comme une création de la vérité». On évoque alors les critères de «sincérité», de «conscience tranquille», «d'accord avec soi-même» ... une conception subjective et radicale de la vérité et du jugement moral.

Nous n'allons pas évoquer les problèmes du clonage, des manipulations embryonairs à des fins suspectes, la fécondation in vitro, la location de l'utérus, la vente des organes, les expériences génétiques ... Nous allons faute de temps, évoquer deux questions importantes: l'avortement et l'Eulyonosie.

L'avortement:

La notion de «droit à l'avortement», est en passe d'être banalisée dans beaucoup de pays y compris les plus conservateurs.

Le deuxième Concile du Vatican le définit comme «un crime abominable», en même temps que l'infanticide. J.P.II dénonce dans l'Evangile de la vie, la terminologie ambigue «d'interruption de la grossesse» qui tend à cacher un homicide, un meurtre délibéré direct, d'un être humain sans défense , dans la phase initiale de son existence, située entre la conception et la naissance.

Dans «Ma lettre aux familles» J.P.II parle d'une «blessure très grave portée à la société et à sa culture, une énorme menace contre la vie».

Mère Thérésa disait que «l'avortement est la plus grande menace pour la paix». L'être humain doit être respecté, et traité comme une personne dès sa conception. Le droit du fœtus.

Cependant le pape J.P.II évoque le choix douloureux et parfois dramatique de l'avortement ... pour beaucoup de mères. Lorsque la décision de se défaire du fruit de la conception n'est pas prise pour des raisons purement égoistes et de facilité. Sans jamais justifier la suppression délibérée d'un être humain innocent.

Actuellement en France une facture se dessine entre la banalisation du «droit à l'avortement» et l'expérience traumatisante des femmes et du personnel médical. Une donnée positive pour le combat pour la vie. La loi elle-même de Simone Veil est remise en cause. On annonce une politique de prévention de l'IVG et d'accueil de la vie.

Le drame de l'Euthanasie

«C'est moi qui fais mourir et qui fais vivre»

Pour porter un jugement moral correct sur l'euthanasie il faut avant tout la définir clairement. Par euthanasie au sens strict, on doit entendre une action ou une omission qui, de soi et dans l'intention, donne la mort afin de supprimer ainsi toute douleur.

Certains pays ont légitimé l'euthanasie, d'autres tout en le condamnant ouvre des brèches importantes dans l'explication dans la loi. Ceci suscitent de très nombreux réactions.

Pour l'Eglise, la tentation de l'euthanasie se fait toujours plus forte c.à.d. la tentation de se rendre maître de la mort. Nous sommes là devant l'un des symptômes les plus alarmants de la «culture de la mort», laquelle progresse surtout dans les sociétés du «bien être».

Les evêques de l'Eglise catholique confirme que l'euthanasie est une grave violation de la foi de Dieu.

Le choix de l'euthanasie devient plus grave et se définit comme un homicide que de tiers pratiquent sur une personne qui ne l'a nullement demandé. On atteint toujours pour l'Eglise, le sommet de l'arbitraire et de l'injustice lorsque certaines personnes médecins et infirmières, législateurs s'arrogent le pouvoir de décider qui doit vivre et qui doit mourir.

Il faut cependant distinguer l'euthanasie de «l'acharnement thérapeutique», c'est-à-dire certaines interventions médicales qui ne conviennent plus à la situation réelle du malade, qui prolongent inutilement la souffrance ou parce qu'elles sont trop lourdes pour lui et pour sa famille.

Dans ces situations, lorsque la mort s'annonce imminente et inévitable, on peut en toute conscience renoncer à des traitements qui ne procureraient qu'un sursis précaire et pénible de la vie, ceci tout en continuant les soins minimums.

La loi civile et morale

«Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes»

L'un des aspects caractéristiques des attentats actuels contre la vie humaine et la tendance à exiger leur légitimation juridique.

Pour l'avenir de la société et pour le développement d'une saine démocratie, il est urgent de redécouvrir l'existence des valeurs humaines et morales essentielles et originelles.

Ce sont des valeurs qu'aucune personne, aucune majorité, ni aucun Etat, ne pourrait créer, modifier, ou abolir.

Dans ce contexte, il faut reprendre les éléments fondamentaux de la conception entre la loi civile et la loi morale.

Le rôle de la loi civile est certainement différent de celui de la loi morale et de portée plus limitée (encyclique Jean XXIII)

C'est précisément pour que la loi civile doit assumer à tous les membres de la société le respect de certains droits fondamentaux de la personne humaine, les droits inviolables à la vie de tout être humain innocent.

C'est pour cela «en aucun domaine de la vie, la loi civile ne peut se substituer à la conscience».

Ainsi l'avortement et l'euthanasie sont donc pour l'Eglise (Evangile de la vie, lettre à la famille), des actes-crimes qu'aucune loi humaine ne peut prétendre légitimer parce qu'ils sont en contradiction totale avec le droit inviolable à la vie propre de tous les humains.

La «Révélation enseigne que le pouvoir de décider du bien et du mal n'appartient pas à l'homme mais à Dieu».

J.P.II, sa Sainteté , lance un appel vibrant au personnel médical pour qu'il ne soit jamais tenté de se transformer en agents de la manipulation de la vie ou même en artisans de la mort. Ceci malgré tout le contexte culturel et social actuel et le progrès médical ...

Il invite le personnel de la santé à ne jamais oublier l'antique serment d'Hippocrate qui demande à tout médecin de s'engager à respecter absolument la vie humaine et son caractère sacré.

Conclusion

Dans son livre «Splendeur de la vérité» J.P.II expose avec ampleur les fondements de la morale. La morale est fondée sur la vérité est dans la vérité s'ouvre à la liberté authentique. Ainsi elle rend un service originel et de très haute valeur non seulement à la personne pour son progrès pour le bien mais aussi à la société pour son développement.

Antoine Garapon

La mondialisation de la justice

La justice est en voie de mondialisation: les règles organisant notre vie commune ont de plus en plus souvent été inventées ailleurs, et les règles conçues ici servent de plus en plus à bâtir du droit à l'étranger. Mais l'intensification des échanges juridiques prend des formes très différentes. Il s'agit aussi bien de la justice pénale internationale que de l'arbitrage commercial privé ou de l'habitude prise par les magistrats de s'inspirer de décisions étrangères pour rendre leurs propres jugements. Pour discerner la cohérence et comprendre les ressorts du processus, il faut s'intéresser aux meneurs de ce jeu : les magistrats. Les juges sont de moins en moins «assignés à résidence» sur le territoire national. Ils entretiennent aujourd'hui entre eux, par-delà les frontières, des relations de plus en plus soutenues et confiantes, qu'il s'agisse de citer des jugements étrangers dans des décisions de portée nationale, d'échanger des arguments, de suivre des formations communes, de dialoguer avec d'autres juridictions, ou de créer des associations transnationales de magistrats... L'expression de «commerce des juges» permet de saisir les deux visages de cette mondialisation du droit, qui repose à la fois sur une forme de sociabilité, la «dépendance réciproque des hommes» chère à Diderot, et sur un réseau d'échanges de savoir et de pratiques.

La fin de la Guerre froide, en ravivant le rêve universaliste d'un monde régulé davantage par le droit que par la force, a encouragé au dépassement des horizons nationaux, IL'exemple le plus évident étant celui de la justice pénale internationale avec les Tribunaux *ad hoc* pour la Yougoslavie et le Rwanda. La définition en commun des règles de procédure par des juges issus de cultures juridiques différentes n'a pas été un long fleuve tranquille, mais le désir de juger les crimes contre l'humanité s'est révélé le plus fort... Sans atteindre ce degré d'intégration, certains dispositifs antérieurs ont complètement évolué, notamment l'*Alien Tort Claim Act* américain. Cette très vieille loi, qui fut conçue en 1789 essentiellement pour lutter contre la piraterie maritime, autorise des non-ressortissants à porter leur demande de réparation devant des cours fédérales pour des crimes commis à l'étranger en violation «du droit des nations». Or, cette loi a été réinventée en 1980, quand un juge fédéral a décidé qu'elle pouvait s'appliquer aux violations des droits de l'homme, en acceptant la demande en réparation des proches d'une victime paraguayenne décédée sous la torture d'un policier de son pays. Depuis, de nombreuses actions en responsabilité civile – et portant donc uniquement sur des réparations financières – n'ayant aucun rapport avec les Etats-Unis ont été intentées sur la base de cette loi devant des juridic-

tions américaines, une des plus célèbres étant la procédure engagée par des citoyens juifs français spoliés par Vichy contre certaines banques françaises. Avec le succès que l'on sait : dès lors qu'un juge de Brooklyn s'est déclaré compétent, les banques ont alerté le gouvernement français, qui a pris contact avec l'administration américaine pour trouver une solution, aboutissant à la création du fonds d'indemnisation des victimes en 1999. A un niveau plus quotidien encore, nous avons vu ces dernières années, sur des sujets aussi sensibles que l'homosexualité ou l'euthanasie, des juges européens emprunter leurs arguments à leurs homologues américains, et vice-versa. En juin 2003, dans son arrêt Lawrence v. Texas, la Cour suprême des Etats-Unis a ainsi déclaré contraire à la Constitution une loi texane prohibant l'homosexualité, en citant la Cour européenne des droits de l'homme. Et en justifiant cette référence par les «valeurs que nous partageons avec une civilisation plus large».

La mondialisation juridique concerne aussi le droit des affaires. L'évolution de l'arbitrage est l'un des phénomènes les plus spectaculaires de ces dernières années. Ce système existe depuis la nuit des temps pour régler les litiges commerciaux internationaux par des mécanismes privés, en se basant sur la volonté des parties concernées. Mais la signature de nouveaux traités protégeant les investissements, mondialisation oblige, en a bouleversé la nature. En l'absence de tribunal commercial mondial-l'Organe de règlement des différends de l'OMC étant réservé aux contentieux entre Etats - et alors que les juridictions nationales sont souvent récusées pour leur parti pris, les procédures d'arbitrage international se sont multipliés pour régler les litiges opposant les Etats aux firmes ou les firmes entre elles. D'innombrables actions ont ainsi été intentées par des investisseurs privés qui estiment que l'Etat argentin n'a pas respecté ses engagements en dévaluant le peso. De même, la nationalisation de facto du géant pétrolier Yukos par la Russie donne lieu à une multitude de plaintes de la part des actionnaires spoliés.

Que reste-t-il, dans ces conditions, de la souveraineté économique ou politique? Il ne fait aucun doute que la décision prise par la chambre des Lords de poursuivre le général Pinochet violentait la souveraineté chilienne. Incontestablement, les procédures d'arbitrage intentées contre la dévaluation du peso violentent la souveraineté argentine. Mais il faut rappeler que ce n'est pas le résultat d'un complot des juges contre les Etats souverains: les gouvernements ont souscrit volontairement des engagements internationaux, en acceptant de se soumettre à l'arbitrage privé pour attirer les investissements, comme la France l'a fait avec Disney, ou en ratifiant les statuts de la CPI...

Il est exact qu'ainsi articulée aux Etats, la mondialisation du droit s'inscrit dans un monde inégal, où les stratégies de domination l'emportent sur le rêve universaliste. Mais c'est bien la preuve, a contrario, que le phénomène n'abolit pas la souveraineté. A l'évidence, la mondialisation du droit se développe dans ce champ de rivalités, de passion et de violence que l'on appelle la scène interna-

tionale. Le commerce des juges n'est donc pas seulement une aimable conversation entre esprits éclairés. Représentants d'une culture donnée, d'un ensemble de représentations partagées, les juges se font souvent le relais d'un Etat, d'une patrie, d'une communauté politique, soit de manière active, comme force d'infiltration des territoires étrangers, soit de manière passive, comme force de protection contre les interventions extérieures. Ce n'est pas un hasard si les contrats internationaux désignent souvent les cours de New York comme seules compétentes pour trancher les conflits éventuels entre les parties.

A ce jeu, certains sont évidemment plus égaux que d'autres. En Amérique latine, les agences de coopération des Etats-Unis militent avec succès pour la réforme des procédures civiles et pénales dans le sens d'un système accusatoire de type anglo-saxon, où le procès est mené par les avocats. Les prétoires deviennent ainsi plus poreux à l'influence des lawyers des Etats-Unis, et donc plus favorables aux intérêts des firmes américaines.

D'une manière plus générale, la mondialisation favorise la culture juridique d'origine britannique. Non seulement en raison de la puissance économique américaine, mais aussi de la force des cabinets d'avocats anglo-saxons, véritables entreprises de droit qui mettent à la disposition des clients une expertise sans égal.

Le résultat de telles stratégies hégémoniques peut se révéler d'une violence inouïe. Quand, par exemple, les juridictions américaines s'estiment compétentes pour juger de la spoliation des juifs français, mais pas de l'indemnisation des victimes de la catastrophe de Bhopal, en se fondant sur une astuce de procédure. Ce «deux poids, deux mesures» est révoltant et rappelle que rôle des juges dans la mondialisation ne saurait donc se résumer à une progression spontanée et désintéressée vers une justice universelle.

C'est au fond le même raisonnement qui fait de la mondialisation du droit le véhicule du nouvel impérialisme ou le véhicule du nouvel universalisme. En filigrane, ces deux interprétations reposent sur la conviction qu'une vaste toile judiciaire globale est en voie de constitution, animée d'un esprit commun. Mais la réalité est plus complexe. Dans le domaine du droit comme dans bien d'autres, la mondialisation n'est tout simplement pas «gouvernée». Nous assistons à la naissance d'une sorte de «société des cours», un forum informel d'échanges, le plus souvent aux marges des mécanismes institutionnels, mais certainement pas à la mise sur pied d'un système judiciaire globalisé; cela supposerait une organisation hiérarchique et un ensemble de règles communes qui n'existent pas. La plupart du temps, les juridictions n'exercent pas de contrainte: chacune devient simplement soit une ressource, soit une concurrente pour les autres. Les systèmes juridiques s'enchevêtrent mais sans faire système. Car l'Etat reste, pour le meilleur et pour le pire, le lieu de l'union de la force et du droit. Les juges nationaux ne se mettent pas à penser «comme les autres». Et la montée en puis-

sance des cabinets d'avocats anglo-saxons ne dissout pas les cultures juridiques nationales. L'articulation du global et du local est plus subtile. Certes, parmi les dix premiers cabinets d'avocats dans l'Hexagone, on ne compte que trois français. Mais ce sont essentiellement des avocats français qui y travaillent et la plupart des procès se déroulent ici, devant des juges français. Du coup, les cabinets anglo-saxons qui réussissent le mieux à Paris sont ceux qui essaient de se rapprocher de l'image de l'avocat traditionnel, ceux qui se «francisent».

Je vois donc dans la mondialisation du droit un immense bricolage aboutissant à une universalisation inachevée et ambivalente. Mais ce n'est pas une raison pour jeter le bébé avec l'eau du bain. Julie Allard et moi plaidons dans notre livre pour une lecture «libérale réaliste» du cosmopolitisme, qui mise sur des régulations ponctuelles, articulant au cas par cas le général et le particulier, plus que sur un système judiciaire mondial universel. Et, dans cette épure relativement modeste, le dialogue juridique mondial me paraît un progrès. En encourageant les juges à emprunter les arguments des décisions étrangères, à discuter l'efficacité des différentes solutions ou à évaluer en permanence les systèmes juridiques, les réseaux judiciaires augmentent la rationalité des décisions. Le juge s'efforce de plus en plus de percevoir sa propre logique du point de vue de l'étranger, ce qui n'est pas sans rappeler le mécanisme de la «mentalité élargie» où Hannah Arendt distinguait la capacité à se mettre à la place des autres, à intégrer leur point de vue à sa propre opinion. Une faculté cruciale dans la mondialisation. Quand la plupart des sociétés sont confrontées à des problèmes comparables, les références étrangères deviennent une ressource précieuse, notamment parce que les progrès de la science et l'évolution des valeurs placent de plus en plus souvent les juges devant des cas très difficiles, par exemple sur des questions comme l'euthanasie ou le handicap. Le juge trouve dans les références étrangères un point d'appui pour sa propre opinion, une ressource pour sa propre réflexion. Son jugement y gagne en légitimité et en influence.

Répondre aux défis du commerce des juges par le repli souverainiste n'a vraiment aucun sens. Qui peut envisager de bâtir un droit boursier ou un droit de l'Internet au niveau national? Qui peut envisager de nier les nouvelles représentations éthiques autour de l'universalité de la souffrance, de la lutte contre l'impunité, de la réparation des victimes?

La mondialisation du droit oblige à une conception plus fluide, plus ouverte, de la souveraineté, où le rayonnement international est plus une question d'influence que d'indépendance. Nous sommes, en quelque sorte, sur un marché ; il ne tient qu'à nous d'exporter nos meilleurs produits. Et l'Europe nous offre de grandes opportunités de ce point de vue. C'est d'ailleurs le plus souvent à travers les arrêts de la cour européenne des droits de l'homme, et non individuellement, que les pays européens participent au commerce des juges. Ce qui est formidable avec le droit, c'est justement qu'il n'est jamais complètement assimilable à la force et à l'hégémonie.

Peut-on affirmer que le commerce des juges entretient malgré tout un rapport ambigu avec la démocratie, en particulier quand des juridictions étrangères s'immiscent dans le rapport de chaque société à sa mémoire et à son passé, comme dans l'affaire Pinochet? Je crois qu'il faut apporter une grande attention aux faits et y mettre le moins d'idéologie possible. Mesurons la justice de l'action des magistrats aux résultats! Et de ce point de vue, aussi bien dans le cas Pinochet que dans celui des juifs français, la juridiction étrangère ne s'est pas substituée aux sociétés concernées; elle leur a simplement permis de rouvrir le débat. L'action des citoyens juifs français devant un tribunal de New York a débloqué la situation ici et a contribué à un travail de mémoire positif pour la société française. En se saisissant du cas Pinochet avant de remettre l'ancien dictateur en liberté pour raisons médicales, les Lords britanniques ont permis de relancer l'action des juridictions chiliennes. Et, cinq ans après son retour au Chili, Pinochet est officiellement inculpé de crimes contre l'humanité. Dans la même veine, les inculpations du TPIY ont ouvert le débat au sein de la société croate. Et je suis convaincu que le même type de processus se produira un jour aux Etats-Unis à propos de Guantanamo et d'Abou Ghraïb. L'invocation de la souveraineté judiciaire n'est de toute façon pas recevable: c'est l'argument des bourreaux. L'universalité de la souffrance existe.

Au-delà des cas de violence extrême, qu'est-ce qui permet à des magistrats de se fonder sur des décisions étrangères pour juger au quotidien, parfois au mépris de l'opinion majoritaire de leurs concitoyens? L'affranchissement des juges par rapport au droit élaboré par les représentants de la nation cristallise les principales critiques du phénomène. Cet argument a notamment été développé par l'un des juges conservateurs de la Cour suprême américaine, Antonin Scalia, à propos de l'arrêt Lawrence v. Texas. Il estimait que cette démarche ouverte à d'autres droits était de nature à «imposer aux Américains des modes, des habitudes et des lubies étrangères». Et l'on retrouve des polémiques analogues en Israël, à Singapour, en Australie, en Afrique du Sud ou à Hong Kong... De fait, le commerce des juges érode le lien qui paraissait indissoluble entre le droit, d'une part, et un législateur et un territoire nationaux, de l'autre. Mais de là à prétendre qu'il détruit purement et simplement le rapport démocratique entre représentant et représenté, il y a un pas; disons qu'il le met sous tension grâce au droit. La volonté politique, la souveraineté elle-même, sont mises en regard avec des notions juridiques comme la dignité humaine, les droits fondamentaux, le droit humanitaire. On ne saurait le regretter.

J'ajoute que la vocation de la justice est aussi de prendre en considération des revendications minoritaires. La mondialisation du droit accentue la distinction présente dans tous nos Etats de droit entre minorités et majorité, car ce sont surtout les éléments «minoritaires» qui investissent le commerce des juges. On verra ainsi des groupes faiblement représentés sur le sol national déposer des avis en tant qu'amici curiae – «amis de la cour» - c'est-à-dire d'intervenants non directement impliqués dans l'affaire mais «intéressés» en vertu de leur particu-

lière compétence ou de leur vocation, comme les ONG. Moins sensible aux pressions des groupes d'influence localement enracinés, cette justice permet des actions impossibles dans le seul cadre national. Comme l'a rappelé l'action des juifs spoliés par Vichy, la manière dont les écologistes ont utilisé la justice européenne contre les lobbies de la chasse ou celle dont des syndicats ont fait entendre certains droits sociaux fondamentaux auprès des cours d'arbitrage commercial international. Le commerce des juges offre aussi une ressource politique supplémentaire, même s'il s'agit en l'occurrence de démocratie participative et non représentative. A bien des égards, voilà si on le veut une manière de faire de la politique par d'autres moyens.

Dr. Mohammad Fawwaz

Ethiques des professions de Construction et d'Urbanisation au Liban

Lorsque mon ami le professeur Abdo Kahy m'avait demandé de vous parler des "Ethiques des professions de Construction et d'Urbanisation au Liban", ma réaction immédiate était de ne pas accepter. Et c'était pour plusieurs raisons:

D'abord je suis gêné de parler de ce sujet qui me rappelle mes souffrances pendant 19 ans de ma carrière comme Directeur général de l'urbanisme. Sachant tous les jours ce que nous devons faire pour l'avenir de notre pays sans pouvoir faire beaucoup parce que les forces réelles sont beaucoup plus fortes que l'Administration, jusqu'à tel point que je me demandais parfois si les résultats sur le terrain pourraient être plus mauvais si nous n'avions ni une loi de l'urbanisme, ni une loi de la construction, ni même une Administration de l'urbanisme.

Pour parler de ce sujet je ne peux pas vous donner une image rose de notre situation.

Il me semble ensuite qu'on n'a pas besoin de colloques pour constater la faiblesse des éthiques des professions de la construction: nous la vivons nous tous et tous les jours en circulant sur une autoroute ondulée avant d'être ouverte à la circulation ou en regardant le mauvais état de nos routes par exemple.

Je disais à un ingénieur de la Banque Mondiale qui s'occupe du problème de l'entretien des routes: nous sommes un pays à budget limité, nous ne pouvons pas affecter suffisamment d'argent pour l'entretien de notre réseau routier. Il me répondait: le Liban dépense pour l'entretien des routes le double de ce que dépensent les pays les plus riches du monde. Et malgré ces dépenses il n'y a presque pas une route au Liban qui soit vraiment en bon état.

On peut donner beaucoup d'autres exemples dans d'autres domaines.

Il me semble qu'il est difficile d'expliquer ce résultat que par un manque d'éthique de profession, et de la part des entreprises qui construisent ces ouvrages, et de la part des techniciens qui surveillent l'exécution des travaux.

En ce qui concerne enfin le volet des éthiques des professions d'urbanisation, c'est à mon avis, le plus mauvais. Il me semble qu'on n'a pas besoin d'être spé-

cialiste pour se rendre compte du niveau de la beauté des constructions, de l'harmonie de nos villes et villages, du respect de notre patrimoine et de la protection de notre environnement.

Je vais dire quelques mots à propos de chacun de ces éléments et je vous prie de m'excuser de donner des exemples concrets pour exprimer mes idées.

1- LA BEAUTE DES CONSTRUCTIONS:

Un bâtiment est conçu en principe par un architecte. L'architecture est un art. Un artiste fait d'habitude de son mieux. Or en regardant un très grand nombre de bâtiments construits après la deuxième guerre mondiale, on est choqué par la laideur de ces constructions. Je me rappelle avoir fait une conférence aux étudiants de l'Ecole d'architecture à l'Université Arabe: je leur disais que si l'architecte concepteur de ce bâtiment laid n'a pas fait de son mieux il est malhonnête; et s'il a fait de son mieux et c'est tout ce qu'il peut donner il est incapable, il ne mérite pas le titre d'architecte, on doit lui retirer son diplôme et l'empêcher d'exercer le métier.

Personnellement je crois que c'est un manque d'éthique de profession. Les honoraires réglementaires de l'Architecte pour les études et la surveillance de l'exécution des travaux de bâtiment sont de l'ordre de 7% du coût de l'ouvrage.

Un des plus grands constructeurs du Liban, feu Farid Trad, me disait: je touche 7% comme honoraires et je couvre à peine mes frais; tandis que certains collègues acceptent 1% et font de l'argent; ce qu'il n'arrivait pas à expliquer.

Pourtant c'est simple, c'est un manque d'éthique de profession. Lorsqu'on ne se fatigue pas, le 1% fait du bénéfice.

Lorsqu'on se contente de prêter son nom et de signer des plans préparés par un dessinateur, toute la somme touchée représente un bénéfice.

2- L'INTEGRATION D'UN IMMEUBLE DANS SON ENVIRONNEMENT

L'une des missions principales de l'architecte c'est d'intégrer le bâtiment dans son environnement urbain ou naturel. Or on est choqué de voir les blocs élevés en béton qui se détachent dans le centre historique de la ville de Tyr, les tours dans la forêt de Harissa ou le bloc Satellity dans les rochers de Faitroun.

Quand Dr. Samir Khalaf, professeur à l'AUB et membre de Conseil Supérieur de l'Urbanisme dans les années 80 avait posé le question à Jounieh comment ils avaient pu obtenir les permis pour construire ces tours dans la forêt de Harissa, on lui avait répondu: l'urbanisme de Mohamad Fawaz n'arrive pas ici.

Lorsque j'avais refusé le permis pour construire Satellity dans la zone des rochers de Faitroun, les "forts" de la région pendant cette période disaient: Mohamad Fawaz refuse, nous nous approuvons.

Ces projets sont conçus, étudiés et signés par des architectes qui sont les responsables de ces aberrations.

A ce propos je regrette de dire, que même des architectes d'une grande réputation et qui se présentent en public comme des missionnaires pour la protection du patrimoine et de l'environnement oublient entièrement ces principes nobles lorsqu'il s'agit de leur propre intérêt. Ils présentent et défendent des projets qui démoliraient leur environnement s'ils seraient construits, et que ces architectes eux-mêmes les auraient certainement refusé s'ils étaient présentés par d'autres. Et lorsque je refusais d'approuver ces projets qui écrasent et défigurent complètement le quartier dans lequel ils sont projetés je perdais des amis qui me considéraient alors souvent comme ennemis.

3- L'HARMONIE DES CONSTRUCTIONS DANS LE MILIEU URBAIN

Nous constatons que les anciens centres de nos villes et villages construits avant 1940 sont homogènes dans une grande mesure et en général agréables.

La loi de la construction de 1940 fixait la hauteur maximum des bâtiments, ce qui aboutissait pratiquement, et jusqu'à l'année 1971, à un alignement sur rue, à une hauteur homogène des bâtiments et à une belle perspective de la rue même si certains bâtiments ne sont pas beaux en eux-mêmes.

La loi de 1971 annulait la loi de 1940, libérait la hauteur des bâtiments et donnait une grande liberté à l'architecte pour pouvoir manifester sa créativité comme dans "les grands ensembles" où toutes les servitudes sont annulées à part le coefficient d'exploitation totale. Le résultat est décevant. Je peux affirmer qu'aucun de ces "grands ensembles" ne répondait à l'esprit du législateur et ne donnait aucun avantage urbanistique ou architectural ni à la rue, ni au quartier, ni à la ville. L'unique objectif du concepteur était d'avoir le maximum de m2 de plancher à vendre ou à louer.

En 1983, on avait adopté une nouvelle loi de la construction dont les détails d'application devaient paraître dans un décret en Conseil des Ministres. Nous avions passé 10 ans pour pouvoir faire accepter un décret qui contient peu de nos ambitions mais remédie quand même quelques inconvénients du règlement de 1971. A peine sorti en 1992, ce décret fut attaqué violement par un promoteur qui voulait construire un immeuble à Beyrouth dont les nouvelles conditions de ce décret ne lui permettaient pas de le construire comme il le voulait. Le Conseil des Ministres nomme une commission, présidée par le Ministre des Travaux

Publics et groupant le président de l'ordre des ingénieurs et tous les techniciens hauts fonctionnaires de l'Etat. La commission proposait et le conseil des ministres approuvait, avant la fin de la même année 1992, un nouveau décret qui annulait pratiquement les innovations introduites par le décret du printemps 1992 et ramenait le règlement de la construction dans tout le territoire Libanais à ce qu'il était pratiquement en 1971, et le promoteur intéressé avait pu construire son immeuble. J'étais le seul opposant à l'amendement du décret en question, et dans la commission nommée par le Conseil de Ministres et au Conseil Supérieur de l'Urbanisme.

4- LA PROTECTION DU PATRIMOINE NATUREL, HISTORIQUE ET ARCHITECTURAL

En 1974 nous avions préparé dans la Direction Générale de l'Urbanisme un programme ambitieux pour la protection du patrimoine naturel.

En ce qui concerne le Kesrouan nous avions préparé quatre projets spécifiques: la forêt de Harissa, les rochers de Faitroun, la vallée de Nahr el Kalb et le littoral.

- Pour la forêt de Harissa un plan de préservation et de protection était présenté et approuvé par décret en Conseil des Ministres en 1978. Des protestations violentes m'attaquaient personnellement, m'accusant que étant musulman je voulais dévaluer les terrains du Wakf Maronite formant une grande partie de la forêt.
  Le décret fut annulé. La forêt est devenue ce que vous voyez, et depuis 20 ans on déploie des efforts pour sauver ce qui en reste.

- Pour les rochers de Faitroun nous avions présenté au Conseil des Ministres en 1978 un projet pour transformer la zone des roches en un genre de parc national. Le projet n'a jamais été approuvé. J'ai été vivement attaqué par les Kesrouanais en m'accusant de vouloir me venger des habitants de la région parce qu'on m'avait pillé et incendié mon petit chalet à Faraya pendant les évènements de 1975.
  Nous avions proposé successivement plusieurs solutions de plus en plus modestes:

  a- Exproprier certains petits secteurs des rochers les plus intéressants et les transformer en jardins publics;

  b- Faire un remembrement et transformer les zones des rochers les plus intéressants en jardins publics;

  c- Adopter un règlement de lotissement en grandes parcelles (3 000 m2 par exemple) et implanter la construction dans la parcelle sans démolir les rochers;

Aucune des ces propositions n'avait été acceptée et je vous invite à visiter la région pour voir qu'est devenu et que devient ce trésor sons le marteau des concasseurs d'un côté et les constructions incompatibles avec leur environnement d'un autre côté.

- Pour la vallée de Nahr el Kalb nous avions commencé par proposer un projet de protection ambitieux qui s'étendait du sommet de la montagne jusqu'à l'embouchure.
  Le projet était refusé à l'unanimité des deux côtés (le Metn et le Kesrouan).

Nous avions réduit nos ambitions en présentant des projets de plus en plus modestes et couvrant des surfaces de plus en plus petites dont le dernier se limitait aux deux flancs des très fortes pentes proches de l'embouchure, et que personne actuellement ne peut penser construire dessus car acheter un nouveau terrain couterait beaucoup moins cher que l'aménagement de ces terrains pour les rendre constructibles mais nous voulions les préserver d'une façon sûre et définitive. Malheureusement, même cette proposition évidente et très modeste n'a pas été acceptée.

- Pour le littoral enfin nous voulions maintenir la plage libre de toute occupation privative conformément à la loi de 1925 qui considère la plage comme un domaine public de l'Etat à la disposition de tout le monde sans distinction ni discrimination, et pour lui préserver la grande capacité d'accueil pour encourager le tourisme.

La plage de Kesrouan est transformée pratiquement en un ensemble de Clubs privés ou d'occupations privatives et personne ne peut atteindre la plage sans être membre des Clubs ou sans payer de l'argent.

Pour terminer ce paragraphe, je me rappelle que comme président du Rotary Club de Beyrouth j'étais invité en 1982 par le Rotary Club de Kesrouan pour faire une conférence sur l'urbanisme dans le Kesrouan. J'allais parler évidement, entre autres, des projets que je viens de citer. Lorsque mes camarades du Rotary Club du Kesrouan sachaient de quoi j'allais parler ils m'avaient demandé de ne plus y aller, ils ne voulaient plus m'écouter. J'ai toujours dans mes "papiers" le texte de la conférence qui n'a pas été présentée.

* Pour la protection du patrimoine historique je me contente de vous inviter à visiter l'ensemble des tours de béton de 15 étages construits sur les ruines de Tyr, ou la "muraille" entre la route et la citadelle à l'entrée sud de Baalbeck dans une zone interdite à la construction depuis le temps du mandat pour protéger la citadelle. Personne ne peut prétendre que ces bâtiments de 15 étages étaient construits sans architectes et sans ingénieurs de structure. Je vous laisse apprécier vous-mêmes l'éthique professionnelle de ces "Constructeurs".

* Pour la protection du patrimoine architectural: On n'a pas encore trouvé la méthode qui encourage les propriétaires de ces immeubles à les réhabiliter et à les conserver, leur résistance est en général faible devant la poussée de la spéculation foncière. Une intervention récente de la part de la Banque mondiale et de la Communauté Européenne est en cours actuellement pour aider à réhabiliter et à conserver ce patrimoine dans les villes de Tripoli, Baalbeck, Byblos, Saida, et Tyr.

5- PRESERVATION DES RESSOURCES NATURELLES

Le sort de nos ressources naturelles n'est pas meilleure que celui de nos sites. En effet:

* Les bonnes terres agricoles irriguées ou irrigables qui sont de l'ordre de 12% de la surface du territoire sont envahies par les extensions urbaines. Nous avons perdu déjà la plaine de Tripoli, de Beyrouth, de Saïda, de Tyr et le reste des terres agricoles côtières suit. Les constructions s'étendent à Kasmyeh, dans la plaine fertile de la Bekaa et vers la plaine de Akkar.

* Des bonnes parties de notre plage sont occupées par quelques 160 installations privées qui exploitent la plage d'une façon privative contrairement à la loi. Elles ne payent en général aucune redevance à l'Etat en contrepartie de leur occupation du domaine public maritime sous prétexte que puisqu'elles sont dans une situation illégale on ne peut pas leur faire payer légalement une redevance. C'es-à-dire on récompense la contravention au lieu de la punir. On étudie depuis déjà une vingtaine d'années des méthodes de régularisation de ces contraventions au lieu de les éliminer suivant la loi en vigueur. On est toujours à l'étude.

* Nos ressources en terre limitées sont dilapidées par les extensions urbaines sauvages, les lotissements inutiles ou les projets à publicité éclatante qui éblouit les yeux et les rend incapables de voir claire, dont un seul de ces projets gaspille 100 000 00 m2, ce qui représente 1% de la surface du Liban. C'est-à-dire qu'il nous suffit d'avoir une centaine de projets pareils pour demander aux citoyens de plier bagages et de s'en aller parce qu'ils n'auraient plus le droit de rester dans la propriété des autres.

* Les sommets de nos montagnes qui alimentent par la fonte des neiges des sources des plus importantes du Liban se dégradent progressivement par les extensions urbaines avant qu'on ne prenne les mesures de protection nécessaires.
  Une source aussi importante que Nabeh el Assal dans le haut de Kesrouan à 1 500 m d'altitude environ est déjà polluée par les eaux usées injectées illégalement dans des forages profonds, ou infiltrées des fosses sceptiques qui ne sont

pas conformes aux normes techniques ou qui sont construites illégalement à fond perdu.

* Nos ressources en eau sont à 70% polluées. Le Ministère de l'Environnement estime à quelques $ 550 000 000 les pertes annuelles du Liban par la détérioration de l'environnement.
  Une grande partie de ces "pertes" sont dues à la pollution des eaux soit pour traiter l'eau polluée, soit pour soigner les maladies transmises par l'eau polluée.
  Nous savons tous que ces pollutions sont causées en général soit par les eaux usées, soit par les déchets solides, soit par les insecticides, les herbicides et les engrais: c'est-à-dire par l'action de l'homme contrairement à la loi en vigueur qui depuis 1931 interdit à quiconque de polluer les eaux.

Et je m'arrête ici parce que mon intention n'est pas de présenter un bilan exhaustif de la situation, mais de donner des exemples saisissables pour exprimer mon idée.

Le plus grave dans cette situation c'est qu'elle est devenue une partie de notre système politique:

- Au lieu de démolir les contraventions dans les constructions, on fait sortir une loi pour les régulariser;

- Au lieu de libérer la plage conformément à la loi de 1925 on va sortir une loi qui livrera cette plage à ces occupants illégaux;

- Pour résoudre la crise du logement on autorise la construction des étages supplémentaires en dehors du règlement,

- Pour encourager le tourisme on libère les grands hôtels du règlement de la construction et on autorise l'occupation du domaine public maritime dans la seule région ou cette occupation était interdite dans la zone sensible de la Grotte aux Pigeons (Rouché) à Beyrouth.

CONCLUSION

A la fin de mon intervention je suis désolé de ne pas pouvoir vous présenter une belle image de notre situation actuelle. Le mauvais travail du technicien ne peut pas être camouflé par de belles tournures de phrases, il est visible et saisissable. Il faut être un spéculateur foncier qui ne voit du monde que sa poche pour pouvoir dire que "l'urbanisme" est en bonne santé au Liban. Il faut être un ennemi de la nature pour apprécier l'implantation des industries polluantes dans la vallée de Nahr Ibrahim, ou l'exploitation d'une carrière à côté du Château de Msailha, ou d'accepter notre façon d'aménager les sites des anciennes carrières.

Faut-il désespérer devant cette situation? Certainement pas. C'est plutôt le contraire. Cette situation inacceptable doit nous pousser à agir le plus vite possible et dans plusieurs directions à la fois. Les une donneront des résultats rapides, d'autres prendront du temps mais donneront des résultats durables.

1- Application de la loi

Il faut commencer immédiatement à appliquer la loi, sérieusement, partout et à tout le monde sans exception.

a- Dans le domaine de la construction, il faut que cette aberration de régularisation des contraventions cesse: on construit contre la loi puis on paye une pénalité et la construction illégale devient légale!

D'abord le principe de racheter une contravention est honteux et faux; ensuite le payement d'une pénalité n'annule pas les mauvaise conséquences de la contravention: une tour de 15 étages à Aramoun, au lieu de 3 autorisés par le règlement, démolit l'environnement urbain et fait du tort aux voisins.

La loi de la construction, comptant sur l'éthique professionnelle de l'Architecte, lui donne toute l'autorité et lui fait supporter toute la responsabilité:

- On ne peut construire sans permis signé par l'architecte,
- Il doit surveiller en permanence la construction,
- Il doit signer la demande du permis d'habiter certifiant que la construction est conforme au permis et qu'il n'y a aucune contravention.
- Dans le cas où il y ait une contravention il doit arrêter immédiatement le travail, faire démolir la contravention ou retirer son engagement et informer l'Administration et l'ordre des Ingénieurs si le propriétaire ne se soumet pas à ses instructions.

Dans le cas contraire l'architecte et l'entrepreneur sont susceptibles de pénalités sévères.

L'étendu de l'expansion des contraventions montre que la réalité est différente. Il y a même des architectes qui préparaient deux dossiers de plans, l'un pour le permis conformément à la loi et le second pour la construction voulue comprenant les contraventions préconçues.

b- Dans le domaine de l'Entreprise il faut appliquer intégralement les cahiers des charges de marchés de construction des ouvrages. Il faut faire agir la responsabilité décennale sur la bonne tenue des ouvrages en plus des pénalités et des mesures coercitives vis-à-vis des entrepreneurs défaillants.

c- Il faut faire supporter la responsabilité par l'Ingénieur Conseil qui a étudié et/ou surveillé l'exécution des travaux. Un registre de "compétence" des Ingénieurs Conseils doit être tenu par l'Autorité Publique en fonction des résultats effectifs de leurs travaux. Le recours de l'Administration à ces Ingénieurs Conseils pour leur confier des missions d'étude ou de surveillance devra être en fonction du contenu de leur "casier" dans ce registre.

En un mot: il faut imposer par la force de la loi l'éthique de profession à ceux qui n'en ont pas assez.

2- L'enseignement universitaire

Personne ne peut donner plus de ce qu'il a. Un architecte ou un ingénieur médiocre ne peut donner que des résultats médiocres. Or c'est l'université qui forme ces techniciens. Si on veut avoir des bons projets techniques il faut hausser le niveau de l'enseignement supérieur. Il faut que l'université hausse le niveau des étudiants, elle ne doit jamais baisser son niveau pour avoir plus d'élèves.

Il ne faut pas fabriquer des oisifs. Nous avons actuellement un grand nombre d'ingénieurs qui acceptent de travailler à $ 500 par mois; mais lorsque nous avons besoin d'un ingénieur qualifié nous commençons par $ 3 000. Un bon conducteur de travaux est beaucoup plus utile et trouve plus facilement du travail qu'un ingénieur médiocre.

3- Construire une bonne Administration

L'Administration technique représente un élément clef dans chaque secteur de développement. C'est elle qui décide le projet, choisit l'Ingénieur Conseil, passe les marchés des travaux, réceptionne les ouvrages et les exploite.

Une Administration compétente donne des bons résultats. Des pays développés comme la France se sont rendus compte de l'importance de ce problème depuis longtemps, parfois depuis des siècles, et ont pris les mesures en conséquence. Le cadre supérieur de l'administration technique en France est composé des Ingénieurs des Mines ou des Ingénieurs des Ponts et Chaussées, qui sont des 30 premiers de l'Ecole Politechnique qui font après politechnique, soit l'Ecole Nationale des Mines, soit l'Ecole Nationale des Ponts et Chaussées.

4- Enfin l'éthique morale

Il me semble que c'est la tache la plus difficile, qui demande le plus d'effort et le plus de temps pour former le "Citoyen". C'est le travail massif d'éducation à la maison et à l'école. Lorsqu'on a "l'éthique morale" on n'a plus besoin de parler d'une éthique de profession. Ça va de soi, elle en fait partie.

Notre moralité est descendue trop bas ; il nous faut la hausser et d'une manière généralisée. If faut faire revivre en nous des principes nobles que notre société connaissait avant.

Nous sommes devenus trop matérialistes, gagner des Dollars est devenu un objectif en soi et je risque de dire l'objectif, quelque soit les moyens. Il nous faut faire accepter par nos enfants et nos générations futures, avec le Dollar, d'autres principes plus nobles et plus humains.

عبدو القاعي

أخلاقيّات العمل الاجتماعيّ وتحدّيات حقوق المهمّشين والمنبوذين

مقدّمة: من ثقافة الخدمات إلى ثقافة الخدمة

تأثّرت صورة الخدمة في العمل الاجتماعيّ وارتبطت معانيها بالمفهوم السائد للخدمات في النشاطات الاقتصاديّة أو السياسيّة أو الاجتماعيّة الأخرى. فالخدمات تشكّل قطاعًا من القطاعات الاقتصاديّة. وقد تمّ ترتيب هذا القطاع ثالثًا في سلّم القطاعات على أساس أنّ النشاطات التي يشملها لا تظهر الحاجة لمزاولتها مبدئيًّا إلاّ بعد أن يكون الإنسان قد قام بإنتاج ما يحتاجه ليقتات (الزراعة)، وقد شرع بتصنيع ما يلزمه من أدوات وآلات وسلع أخرى متنوّعة (الصناعة والحرف) ليفي بمستلزمات الحياة الفرديّة والاجتماعيّة، وفقًا للتيّارات الحضاريّة الراهنة في الزمان والمكان المعنيين.

فقطاع الخدمات يشتمل على نشاطات الإدارة والتوزيع والمحاسبة والتنظيم والتخطيط والتقييم، ويفترض بالتالي للقيام بهذه النشاطات وجود سلع محدّدة، ماديّة (السلع الاستهلاكيّة على أنواعها)، أو معنويّة (المعارف والقيم التي يسعى الناس إلى اكتسابها) كما يفترض توفّر قوى بشريّة تعمل على إنتاجها وعلى تأمين الموارد اللازمة لذلك.

تشكّل هذه الموارد والقوى عناصر العمل التي تدور حولها نشاطات شتّى. ففي غياب هذه العناصر، تنتفي معه الحاجة إلى الخدمات، ولا يعود لسببها وجود.

* مقتطفات من كتاب **على درب المدينة**، عبدو القاعي، منشورات جامعة سيّدة اللويزة، ص. ٢٤٥-٢٤٩.

فالخدمات بمعناها السائد تكتسب مشروعيّتها من المنافع التي توفّرها في مجالات الإنتاج والاستهلاك، كما وفي المجالات التربويّة والتثقيفيّة أو الصحيّة والاجتماعيّة على أنواعها. وترتكز النشاطات فيها على تيسير الروابط بين ما يحتاجه الإنسان في حياته الخاصّة والعامّة، على المستويين الماديّ والمعنويّ، وبين ما هو مُنتج من سلع وأدوات وتقنيّات وآلات وآليات وثقافات وقيم وأنظمة وقوانين وإجراءات وقواعد إلخ... فعلى العامل في الخدمات أن يحقّق مصالح المُنتج والوسطاء الذين يعنون بالمنتوج والمستهلك معًا. وعلى الخدمة التي يؤدّيها أن تتشكّل وفقًا لتنوّع هذه المصالح ولحاجات حسن إدارتها، كما عليها أن تتطوّر وفقًا لمقتضيات تحرّك وتطوّر هذه المصالح. هذا المسار الخدماتيّ ليس محصورًا فقط بالنشاطات الاقتصاديّة، بل ينطبق أيضًا على النشاطات الصحيّة والاجتماعيّة والتربويّة. ففي التربية مثلاً، يسعى المعلّم إلى إكساب المتعلّم مجموعة من المعارف والقيم والثقافات والعادات وقواعد السلوك بهدف مساعدته على التكيّف الاجتماعيّ وعلى قيامه بنشاطات مفيدة له وللمجتمع. فالمعارف والقيم والثقافات هي عناصر شبيهة بالسلع الاستهلاكيّة التي يتمّ السعي، عبر نشاطات الخدمات، لتأمين حسن إدارتها وإيصالها إلى المستهلك.

كلّ هذا يدعونا إلى التفكير بموقع الخدمة في العمل الاجتماعيّ بالنسبة للخدمات بشكلٍ عامّ، ولنشاطات الخدمات في الحقول الاجتماعيّة بمختلف أنواعها.

مفهوم الخدمة في العمل الاجتماعيّ من أجل التنمية

يختلف مفهوم الخدمة في العمل الاجتماعيّ جذريًّا عن مفهوم الخدمات. فالخدمة في العمل الاجتماعيّ لا ترتبط بعناصر أو سلع سابقة لوجودها. هي في الأصل علاقة قُربى تُبنى مع صاحب الحاجة بهدف مساعدته على بناء مصالحه في مواجهة جدليّة مع المصالح الأخرى. فالخدمة هذه لا يمكن ترتيبها ثالثًا في سلّم النشاطات. هي تأتي أوّلاً، لأن لا مصالح أو منافع تسبقها. هي تبني ذاتها بذاتها، وهي لا تركّز على تنظيم المنتوجات والسلع والمساعدات وإدارة البرامج لتأمين إيصالها إلى المحتاجين، بل هي تدفع هؤلاء المحتاجين إلى بناء قدراتهم وتطوير إمكاناتهم للإفادة من الخدمات المتوفّرة في المحيط، ومن بينها الخدمات التربويّة والصحيّة والاجتماعيّة المتنوّعة، وهي تساعدهم على الإفادة من هذه القدرات في

بناء مشاريع إنتاجيّة: اقتصاديّة أو اجتماعيّة، يقومون هم أنفسهم بوضعها أو تنفيذها أو إدارتها، أو المساهمة في المشاريع القائمة على المستويين المحلّيّ أو الوطنيّ الشامل.

الخدمة هنه تحدّد مجالاً جديدًا للعمل، ندعوه العمل الاجتماعيّ التنمويّ. هذا العمل هو خدمة أساسيّة تكوينيّة بدئيّة (Primaire)، ترتسم عبرها معالم العلاقة مع المحتاجين، من أجل تمكينهم من الدخول في مسارات الخدمات اللازمة لحياتهم، كما في مسارات الانتاج والتوزيع والمشاركة الفاعلة في هذه المسارات.

مسار الخدمات في الحقل الاجتماعيّ Le Service-produit

يتماهى مسار الخدمات في الحقل الاجتماعيّ بالمسار السائد في النشاطات التي يشملها قطاع الخدمات كما سبق وأشرنا إلى ذلك أعلاه، فتندفع الحركة فيه انطلاقًا من البرامج والمشاريع الصحيّة والتربويّة أو الثقافيّة أو الترفيهيّة، أو أيضًا من برامج المساعدات والإعانات والرعاية المحدّدة مسبقًا، والموضوعة من قبل القطاع العامّ أو من قبل الهيئات والمؤسّسات المعنيّة بالشأن الاجتماعيّ في القطاع الخاصّ.

تشكّل هذه البرامج والمشاريع "المادّة المنتوج"، التي تتناولها نشاطات الخدمات في مجالات الإدارة والتنسيق والتسويق والتوزيع، وتؤمّن في المجال الاجتماعيّ إيصال المساعدات والإعلانات للمحتاجين، وفي مجال التربية والتثقيف إيصال المعارف والقيم والمهارات للفئات نفسها. ويمثّل واضعو هذه البرامج أو المشاريع والعاملون على إدارتها وتنفيذها مجموعة الموارد البشريّة التي توكل إليها مهامّ النشاطات التي تشملها، كما تشكّل الإمكانات التي توفّرها الموارد الماديّة التي تستند إليها نشاطات الخدمات في الحقل الاجتماعيّ، فيعمل على الإفادة منها تحقيقًا للأهداف الموضوعة من أجلها.

أمّا الخدمة بحدّ ذاتها في هذه البرامج والمشاريع، فتتمثّل في العمليّات التي يتمّ تنفيذها من أجل تحقيق أهداف النشاط الموضوع من ضمنها، وبحيث تطول المنافع المرجوّة جميع المحتاجين إليها.

ويمكن بالتّالي رسم حركيّة هذا المسار، كالآتي:

البرامج

نشاطات ومشاريع.

وبرامج اجتماعيّة موضوعة مُسبقًا.

المنتوج

السلع والأدوات والوسائل والمعارف والموارد التي تتضمّنها البرامج أو المشاريع أو النشاطات.

الخدمة

مجموعة العمليّات والأنشطة والعلاقات الإداريّة والحسابيّة والتنظيميّة والبحثيّة والاستكشافيّة الأخرى، التي يتمّ إنجازها، تحقيقًا لأهداف البرامج والمشاريع والنشاطات من أجل تأمين حاجات المحتاجين.

مسار الخدمة في العمل الاجتماعيّ من أجل التنمية

Le Service-développement

الخدمة في العمل الاجتماعيّ، هي خدمةٌ رأسمالها العامل الاجتماعيّ نفسه، وهدفها كلّ إنسان يحتاج إليها ويشارك فيها. مواردها من مواردهما، وقيمها من قيمهما. هذه الخدمة تنطلق من مستلزمات بناء مناخ من القُربى بين مقدّم الخدمة والمستفيد منها، وتُبنى من خلال وضع المشروع الاجتماعيّ Le projet social الذي يتمّ السعي من خلاله لكي يصبح الناس قادرين على تصميم مشروع حياتهم الخاصّ وتنفيذه والإفادة منه بنفسهم. وتستمرّ هذه الخدمة حتّى يتأمّن المنتوج الاجتماعيّ المنتظر منها، وهو مجموعة القدرات والكفاءات والإمكانات التي يكتسبها الناس المحتاجون لها، لكي يتمكّنوا من الولوج إلى الحياة الاجتماعيّة والاقتصاديّة في المجتمع.

ويمكن بالتالي رسم حركيّة هذا المسار كالآتي:

الخدمة: خدمة القُربى في العمل الاجتماعيّ

إصغاء، مساندة، تمتين الشخصيّة (القيم والدوافع) والقدرة على الاستقلاليّة وتحمّل المسؤوليّة؛ تنظيم المشاركة وتحريك مسار بناء الصلات الاجتماعيّة المجتمعيّة.

البرنامج: مشروع اجتماعيّ

فتح إمكانات تفكير جديدة؛ إفساح المجال لمناسبات اللقاء والحوار؛ توسيع احتمالات بناء منظورات جديدة للفكر والعمل؛ الإعداد على تقنيّات ملاحظة الواقع وتحليله؛ وضع قواعد للنقاش والحوار والمساعدة على توسيع هوامش الممكن؛ تمتين القدرة على وضع أهداف عملانيّة للنشاطات والخدمات المطلوبة؛ تسهيل البحث حول وسائل تنفيذ الأهداف؛ المساعدة على برمجة المشاريع والنشاطات؛ المساعدة على بناء المشاريع واختيار التقنيّات والوسائل الملائمة لتنفيذها؛ المساعدة في تمويل المشاريع؛ المساعدة في تنفيذ المشاريع؛ المساعدة في التقييم الذاتيّ والمستمرّ للمشاريع؛ المساعدة في مراجعة المشاريع.

المنتوج: قدرات إنسانيّة ورأسمال اجتماعيّ

القدرات الجديدة التي تمّ بناؤها؛ الشبكات الجديدة التي تمّ رسمها وتحريكها؛ القيم الناشطة التي تمّ دفعها وتحقيق الإفادة منها في تحريك النشاطات وفي إكسابها معانيها؛ أشكال المشاركة والتعاون التي تمتّ مشرعتها ومأسستها؛ الكفاءات الجديدة المكتسبة والمرتكزة على تشجيع التبادل والعمل الجماعيّ المشترك؛ القوى الجديدة التي تمّ تحصيلها وتأمين القدرة على بذلها؛ المراجع الجديدة التي تمّ تعريفها وتأمين الانتظام في مراجعتها.

المحور الخامس

من أجل مواجهة بربريّتنا الإنسانيّة العائدة، هل من أمل في مقاومة خلقيّة اليوم وكيف؟

السيّد هاني فحص	الخُلقيّة اليوم، وكيف؟
الأستاذ أنطوان صفير	المقاومة الخُلقيّة في الأسرة، والمؤسّسات التربويّة والمجتمع.
د. أمل ديبو	المقاومة الخلقيّة في مؤسّسات الأمم المتّحدة.
د. أوغاريت يونان	المقاومة الخُلقيّة في مؤسّسات المجتمع المدنيّ.
Dr. Antoine Messarra	Le principe et le compromis pour une éthique de notre vie nationale.
عبدو القاعي	خلاصات واستنتاجات

السيّد هاني فحص

الخلقيّة اليوم، وكيف؟

في العنوان الذي بين يديّ تباين جميل، بربريّة الإنسانيّة العائدة من العائد: البربريّة أو الإنسانيّة؟ تقديري أنّ البربريّة لا تغيب إلاّ لتعود. والإنسان كذلك. أمّا أن يغيبا معًا ويحضرا معًا ويجتمعا في عنوان واحد، فهذا أمر يحتاج إلى قلب يملي على عقل صاحبه حتّى يدركه. وهذه هي عبقريّة اللغة التي تكشف التباين في التماثل (إبن عبري) أي إنّ اللغة بما هي، إنسان لا يستقرّ إلاّ بالمعرفة المتجدّدة وإشعال الجدل الجميل بين المعرفة والسلوك لتكون الأمور بحالاتها ومضامينها لا بأشكالها. أمّا أنّها إنسانيّة فهي دعوى. وطالما أنّك طَرفيّ، فإنّك متطرّف؛ ترى جزءًا من الحقيقة، لا ترى الجزء الآخر، لأنّك لا ترى الآخر. أنت أعمى. عمّا قليل تسقط من طَرفِك إلى حَتفك. إلاّ إذا شفاك الله ومسحك يسوع بيده فأبصرت. والأنسنة لديك تطهريّة تقوم، في المحصّلة، على تقديس الذات وأبلسة الآخر. إذًا فأنت إبليس. أنت من إبليس. عفوًا، أنت منّي، ولعنة الله على إبليس الذي يتحشّر بيننا فيفصلنا. أنت منّي وانتظرني ريثما أصل إليك. فهلمّ إليّ، إلى مكان في القلب والعقل والرّوح لا يعمر إلاّ بك.. وإلاّ فإنسانيّتك المتبرّرة هي غربة عن ذاتك. وتخطئ إذ تتوقّع أن يكون الأنبياء في رهطك المصفّق لعصبيّتك، بجماعتك. ولاهُم جوقةٌ لتحويل الحقّ من الأفراد، كلّ الأفراد، إلى جماعتك. أمّا في جماعة أخرى فمفصل القيم فرديّة الخلاص، وجماعيّته خلاف العدل الإلهيّ؛ وعلى هذه المساحة تتكوّن جماعات الإيمان من أفرادها، لا من نواظمها العقديّة. تتشارك في إيمانها، وتتجلّى شراكتها في الإنسان بالإنسان وفي التناصر من أجل خلاص كلّ الأفراد بكلّ الأفراد، إلاّ من يقيم على الشقاوة، وأمره إلى الله العفو الغفور وليس إليّ ولا إليك. فالزم حدّك وحثّني على لزوم حدّي، ودعم الطرق إلى الخالق وتعدّد الخلق.

بلى هناك إمكانيّة وهناك واجب في مقاومة خلقيّة اليوم، وإلاّ ساخت الأرض بمن عليها. ولا يغرنّنا أنّ التطرّف يزهو بدمِ الجِراب، فهو إلى نهاية. فاصبروا، ولا تكفّوا عن الاعتدال، وقولوا كلامًا وسطيًّا حقًّا، لا بين حقٍّ وباطل، وسطًا يجمع بين رؤى متعدّدةللحقّ والحقيقة.

هذا من أهمّ معاني الأنسنة. هذا إجماع القيم، أي نسبيّة تحقّقها في التاريخ، لأنّها ليست خارج التاريخ، تأخذ منها أوانها وتضيف إلى محدّداتها محدّدات أخرى أو تسقط منها.. دعونا إذن نلتبس كلّ منّا بالآخر، ... حقيقة الذات إلى حقيقة أخرى؛ يصبح التعدّد وحدة والوحدة تعدّدًا.

هنا تزدهر الجوامع وتزهر الفوارق وتحترم، كما يشير الشاطبي. تمامًا كما هي الضرورة ضرورة الحريّة أيضًا، وكما هي الحريّة حريّة الضرورة أيضًا. كيف؟ بالشراكة في إنتاج المعرفة، كلٌّ من موقعه وفرادته، مع البحث الدائم عن الموقع المشترك، عن الائتلاف في الاختلاف – كما يقول ابن عربي. كفانا كلامًا عن تحطيم الصورة النمطيّة عن ذاتنا وعن الآخر كلّ آخر، وكلّ آخر هو آخر، في حين أنّها تتفاقم وتمنع عنّا هواء التثاقف والتعارف.

أختم مندهشًا بقول الرسول محمّد: "الإيمان من حسن الخلق" على غير ما تعارفنا عليه من قول بأنّ حسن الخلق من الإيمان. إذًا، فالإيمان بعض من الخلق. وإذًا، فقد يكون غير المواطن على خلق عظيم. إذن، بماذا يفترق المواطن عن غير المؤمن؟ وهل هناك غير مواطن بمعنى مطلق؟ لا أدري. ولكن، على المؤمن المتديّن أن يبذل جهدًا مضاعفًا للحفاظ على أخلاقه التي أخذت إلى الإيمان، لأنّه إن لم يحسن ذلك خسر إيمانه.

"قل هل ننبئكم بالآخرين أعمالاً، الذين ضلّ سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنّهم يحسبون صنعًا". هؤلاء هم الذين يفصلون الإيمان عن الأخلاق، حتّى قد يكون غير المتديّن أولى منهم بدينهم.

أنطوان يوسف صفير

المقاومة الخلقية في الأسرة، والمؤسّسات التربويّة والمجتمع

مخيفة وشرسة هي بربريّتنا. ومنتهى الشراسة فيها عودتها إلينا في هذا الزمن. لكنّي من رحمها أستلُّ سلاح مواجهتها والمقاومة.

المقاومة الخلقيّة اليوم.. إنّها قضيّةُ القضايا ومشكلةُ المشاكل في مجتمعاتنا الحديثة.

وأنا في مقاربتي لهذا الموضوع، بدايةً ولبرهة، وجدتني طوعًا أسير وقفة تأمّلٍ ومشاهدةٍ لزمنٍ يتقدّم ماشيًا على رأسه، قدماه إلى فوق في وجه السماء تدّعيان العقلنة، ورأسه إلى تحت ينتعل أحذية اللامعقول.

السيّدات والسادة!

في عصر التغيّرات والتحوّلات الكبرى، عصر الانقلابات في المقاييس والمعايير وجواهر الأمور، ليُسمَح لي في الشكل أن أبدأ من الآخر، من نهايةِ ما كنتُ تصوّرته من مخطّط مرسوم في هيكليّة مداخلتي، عنيتُ به لزوميّة نشوء حركة المقاومة الخلقيّة. فأقول:

المقاومةُ كمعطى عقليّ واجبةُ الوجود هي؛ والانخراط في حركتها لتخصيب ديناميّة حركيّتها يكون قدر المصلحين المتنوّرين.. ليست المقاومة الخلقيّة موعظةً أو ضربًا من ضروب الترف الفكريّ في الأدبيّات، ولا تندرج البتّة في باب الامتاع والمؤانسة. هنا كان المحورُ الثالث والأخير.

أمّا لماذا وجوبيّة المقاومة؟

فلأنّه في المطلق، لا مقاومة من دون وجود اجتياح احتلالٍ سابقٍ ومقدّم لها. المقاومة، أيًّا تكن، والاحتلال أيًّا يكن، مفهومان متلازمان مترابطان بعامل السببيّة. ولأنَّ هناك احتلالاً، بل قُلْ احتلالات، ولأنَّ هناك اجتياحًا وهتكًا واغتصابًا للأراضي ومساحات الكيان الخُلقيّ في

جغرافيّة السلوكيّات وأنماط العيش والحياة العصريَّة المهوَّمة والفاتكة بنا في زمن استبداد التكنولوجيا وعودة الأديان، أصبحت المقاومة واجبة الوجود.

نحن هنا ندخل شعاب ديالكتيك جديدة في منظومة فلسفات العلوم الاجتماعيّة. وهنا دائرة المحور الثاني لجهة ما آلت إليه الخلقيّات أو الحالُ الخلقيّة في زمننا الحاضر.

وأمّا البحث في معرفةِ اللماذا Le Pourquoi لهذه الحالة، وهذا ما يُشكِّل تصاعدًا دائرة المحور الأوّل، فلأنّه ليس من أمرٍ سبب من دون مسبِّب، ولا من واقعِ حال، خيرًا كان أم شرًا، إلاّ ووراءه فاعلٌ دافع أو تراكم دوافع ومسبِّبات.

المحور الأوّل: في أسس الأخلاقيّات وحالتها الحاضرة

فلنبدأ إذًا من الأوّل: في بسط العوامل والمسبِّبات المؤسِّسة لإنتاج حالة التهافت والتداعي والانهيار في الأخلاقيّات وعودة البربريّة. وقبل ذا، اسمحوا لي في تركيز متكّأين إثنين كتوطئة لهذا البحث:

المتّكأ الأوّل، العولمة، في نحت وابتداع مصطلح جديد ندفع به وفي ظرف انعقاد هذا المؤتمر ومن هذا المنبر بالذات، في مجرى لكسيك المفردات الجديدة في اللغة العربيّة: "العولمنيّة". نفهم بهذا المصطلح موقفًا فلسفيًّا من ظاهرة العولمة المستجدّة في المجتمعات المعاصرة. فتكون "العولمنيَّة" حركة فكريّة تدرس العولمة تحلّلها في عناصرها المؤسّسة فتستخرج منها ولها منهجيّاتها الأصليّة وفلسفتها الخاصّة. لست أرى ضيرًا في ما نُقدم عليه، فلطالما خرجت المفردات والمصطلحات من على منابر الفكر ومن رحم المجامع العلميّة واللّغويّة. وجامعة سيّدة اللويزة تكون أحد هذه المنابر.

... **المتّكأ الثاني** لغويّ، سمنتيكيّ، إيتمولوجيّ، تأريخيّ لكلمة إيتيكا أي الخلقيّة في مسار تنامي معانيها عبر الأجيال. فللألفاظ حياتها: تولدُ، تنمو وتطوّر، تتوالد، ترث، وتورِّث.

إنَّ لفظة "إيتيكا" أو "الأيتيك" هي على السواء اسم موصوف وصفة نعت. برزت للوجود في العلوم الإنسانيّة لأوّل مرّة في القرن الثالث عشر متحدِّرة من الكلمة اللاتينيّة Ethicus في المذكر وEthica في المؤنّث والمتولّدة بدورها من لفظة Ethos وIthos في اليونانيّة الحديثة أي الأخلاق Les Mœurs وأصلاً كانت تعني العادات Les habitudes.

فلسفيًا، نعني بالأيتيك، في المعنى الشائع علم الأخلاق Science de la morale، أو فنّ ترشيد وتوجيه السلوك. ومسمّى الأيتيك في علم الأخلاق يعني أيضًا: كل كتاب أو مصنَّف يعالج هذا العلم.

أرسطو وضع كتاب "الأيتيك إلى نيكوميد" L'Ethique à Nicomède.

ولسبينوزا كتاب الأيتيك L'Ethique.

يقول لابروييرLa Bruyère في كتابه: "خطاب عن تيوفراست" Discours sur Théophraste: "هذا كتاب عن طبائع الأخلاق تركه له تيوفراست، وقد استقاه عن كتاب الأيتيك لأرسطو".

أمّا في معجم ليتريه Littré المعروف بقاموس اللغة الفرنسيّة Dictionnaire de la langue française، وقد وضعه بين ١٨٦٣ و١٨٧٢ فقد ورد التعريف التالي:

"ترمي الأيتيك السياسيّة إلى غرضين إثنين: تثقيف الطبيعة العاقلة وتنشئة الشعب"

L'éthique politique a deux objets principaux: la culture de la nature intelligente et l'institution du peuple.

ويقول بايه Bayet في كتابه: علم الأحداثيّات الأخلاقيّة – :La science des faits moraux

"... أن نقرّ سلفًا بأنّ الظاهرات الأخلاقيّة والقانونيّة غير قابلة للفصل بينها، وأنّه داخل مجموعة ما تقوم الأخلاقيّات برمّتها على الحقّ، ففي هذا افتئات متعمّد على الوقائع الأكثر ثبوتيّة".

Admettre à priori que les phénomènes moraux et les phénomènes juridiques sont inséparables, qu'au sein d'un groupe quelconque, l'éthique toute entière tient dans le droit, c'est heurter délibérément les faits les mieux établis.

A- Bayet, La science des faits moraux p: 58.

أمّا الأيتيك البورجوازيّة، فيقول جان بول سارتر بأنّها لا تنزل من لدن العناية؛ إنّ أنظمتها وقواعدها منطبعة في واقع الأشياء.

L'éthique bourgeoise ne dérive pas de la providence: ses règlements universels et abstraits sont inscrits dans les choses.

Sartre, situations II p.157.

هذا لجهة المعنى العامّ، أمّا في معناها الحصريّ، فالأيتيك هي علم موضوعه المباشر قائم في إصدار الأحكام التقييميّة للأفعال لجهة كونها أفعالاً صالحة أو سيّئة.

ولفظة أيتيك، إلى كونها اسم جنس موصوفًا، تكون أيضًا صفةً ونعتًا، كما رأينا، فيقال في الفرنسيّة مثلاً Préceptes éthiques (المبادئ الأخلاقيّة) أو Science éthique (علم الأخلاق).

في كتابه "نداء الصمت" La voix du silence، يتحدّث أندره مالرو André Malraux (ص ٤٩) عن المسيحيّة والبوذيّة كدينين أخلاقيّين.

كتب ألبير كامو : Albert Camus

"إنّ المطالبة بالعدالة يؤدّي إلى الظلم إن لم يكن مبرِّر العدالة أخلاقيًّا"

La revendication de justice aboutit à l'injustice, si elle n'est pas fondée d'abord sur une justification éthique de la justice. (Le Robert. P.259)

وأخيرًا نذكر كتابين في الأخلاقيّات: الأوّل لأبيلار Abelard، تبرز فيه الإرادة كالمحرّك الأساسيّ للأخلاق في شتّى وجوهها. والثاني لسبينوزا Spinoza في اللغة اللاتينيّة: برهنة الأيتيك بالطريقة الجيومتريّة. L'éthique démontrée par la Méthode géométrique (١٦٧٧)

حضرة المؤتمرين، إن أنا كلّفتكم مشقّة الإبحار معي في تقصّي نشوء هذه الكلمة واشتقاقها، فلكي أقول أيضًا إنّ لفظة إيتوس Ethos عند الإغريق عنت أصلاً العادات قبل أن تعني الخلقيّة. ويبقى السؤال عن العلاقة بين العادات والأخلاق. وهل العادات تطوّرت فصارت تقاليد، والتقاليد تسامت وتطهّرت فأصبحت خلقيّات وقواعد أخلاقيّة بفعل ديمومة استمرارها، إلى أن دخلت هذه اللفظة لكسيك اللغات الرومانيّة Langues romaines في القرن الثالث عشر. ألم يقل مونتاني Montaigne إنّ قواعد النظام الأخلاقيّ تولد من التقاليد، كما ذكر محاضرنا أمس جان دانييل ريمون.

المحور الثاني: في ما آلت إليه حال القيم.

تعالوا معي إلى مدينة اليوم نُبصر ونتبصّر في ما آلتْ إليه القيم فيها على مطلّ الألفيّة الثالثة، وما هي مسبِّبات هذا المآل.

في شوارع الفكر المعاصر ضجيج كَلِم وركام مصطلحات: "حوارُ الثقافات". "صدامُ الحضارات". "ما بعد الحداثة". "فقدان المعنى". "نهاية القيم". "العدمية". "عصر ما بعد الإنسان". وليس آخرُ المبتكرات التعابيريّة: "نهاية التاريخ". "عصر اللاإنسانيّة" l'inhumanité ورحم الله فولتير إذ قال متنبّئًا: "اللاإنسانيّة ستكون أسوأ الرذائل". ليس غرضنا دراسة وتحليل بابل الألفاظ هذه. على أنّ مسألة القيم شغلت الحيّز الأكبر من التساؤلات الفلسفيّة في القرن الماضي، ولمّا تزلْ. نشير فقط، وللتذكير، إلى أبرز محطّات تجمّع هذا الركام:

- نهاية القرت التاسع عشر، نيتشه، وبحدسه الرؤيويّ تكلّم عن سيرورة التاريخ بأنّها "الحطّ من قدْر القيم العليا". صرخته المدوّية Dieu est mort تعني بأنّ موت الله يؤدّي إلى موت الإنسان على ما أوضح جيل دو لوز Gilles Deleuze[١]. وانفتح الباب...

- ميشال فوكو Michel Foucauld في كتابه: الكلماتُ والأشياء Les Mots et les Choses، ثمّ بعده هايدغر Heidegger[٢] ونظرته الفلسفيّة في العدميّة التي تشكّل في رأيه حركة ديناميّة تُلغي الكينونة l'être كليًّا لتتحوّل هي- أي العدميّة- بدورها إلى قيمة.

١- Gilles Deleuze (١٩٢٥- ١٩٩٥). فيلسوف فرنسيّ. من خلال دراسته لأعمال بروست Proust وكافكا Kafka، أرسى نظريّة تحليل الكلام والمعاني. من كتبه: Logique du sens - ١٩٦٩ L'Anti- œudipe - ١٩٧٢. وفيه أعطى تعريفًا جديدًا للرغبة le désir وأحدث فضيحة في أوساط المحلّلين النفسانيّين.

٢- ميشال فوكو Michel Foucauld: فيلسوف فرنسيّ (بواتيه ١٩٢٦- باريس ١٩٨٤) تحليله لواقع المؤسّسات القمعيّة (السجن- المأوى) أفضى به إلى مفهوم جديد للتاريخ قائم على وجود تقطّعات ابستمولوجيّة Coupures épistémologiques وعلى نقد جذريّ للعلوم الانسانيّة. كتابه ١٩٦٦ Les Mots et les Choses. هايدغر Heidegger (Martin): فيلسوف ألمانيّ.نظريته: وحدهم فلاسفة اليونان بعد سقراط عرفوا ما هو الكائن. نيتشه ثمّ بعده هايدغر عادا فاكتشفا بأنّ الكائن يبقى محطّ تساؤل بالنسبة للإنسان، وبأنّ الإنسان يعيش حياته والموت واليأس دفينان في أعماقه. هذا ما يسمّيه هايدغر الكائن- هناك "L'être-là"، وفي الألمانيّة dasein من مؤلّفاته: Etre et Temps - ١٩٧٢ و Introduction à la Métaphysique - ١٩٥٢.

- ثمّ أطلّ جياني فاتيمو Gianni Vattimo[٣] وموقفه التوفيقيّ بين نيتشه وهايدغر في موضوع العدميّة، فقال بأنّ العدميّة هي "تحويل الكينونة إلى قيمة تبادليّة".

- واليوم يعايش الفكر المعاصر المقولة - التحفة "صدام الحضارات" وبطلها صموئيل هانتغتون Samuel Huntington[٤]، إلى جانب ما يعانيه من تخمة في الأفكار أفرزتها أحداث ١١ سبتمبر، وسارع الكثيرون إلى وصفها بال "أبوكاليبتيّة".

هكذا راح العالم يشهد حركة جزرٍ وانحسار للقيم العليا التي عاشت عليها المجتمعات قرونًا طويلة؛ ولم تسلم من تداعياتها المجتمعات الشرقيّة ومجتمعنا اللبنانيّ المشرّعُ الأبواب والمتهافت بطبعه على الاقتباس والتقليد وتلبُّس وجه أيّة موضة جديدة. ولمّا كان تحرير القيم كتحرير الأفراد في المجتمعات المضغوطة أو المأزومة، فقد أدّى تحرير مفهوم القيمة إلى طوفان تسونامي هائل من الاحتمالات والابتكارات والصرعات، أكاد أقول. ذلك أنّ القيم، كما يضيف جياني فاتيمو، بإمكانها كلّ مرّة "أن تعيد إنتاج طبيعتها من مخزون إمكانيّات التبدّل والتحوّل من ضمن المسار المعمَّم للقيمة التبادليّة".

السيّداتُ والسادة،

أليس حالنا هنا في حيّز القيم العليا، على صعيد المجتمع والأسرة والتربية، كحالنا في عالم البيولوجيا والثورة الجينيّة La génétique، ندخل عصر الاستنتساخ Le Clonage المشوَّه بسبب هذا المسار المعمَّم والمقولب للخلقيّة أو الأيتيك كقيمة تبادليّة؟

هلمّوا معي بالمعاينة نستطلع ونتقصّى أحوال ومشهديّات بدايات القرن الواحد والعشرين هذا. ماذا نرى؟

٣- جياني فاتيمو Gianni Vattimo: أستاذ الفلسفة في جامعة تورينو. نائب في البرلمان الأوروبيّ. أحد روّاد نظريّة "ما بعد الحداثة". كتابه: "**نهاية الحداثة**". *La Fin de la Modernité* Paris- Senil 1987

٤- Samuel Huntington: *The clash of Civilizations and the Remaking of world Order,* Newyork, Simon and Schuster 1996 - 1997.

ظهرت الترجمة الفرنسيّة بعنوان: *Le Choc des Civilisations,* Paris 1997.

تهافت وتداعٍ وانهيارات لمشاريع استعادة القيم في المجتمع، في العائلة وفي التربية، في السياسة والاجتماع والاقتصاد، في حضارة العمران بحسب مفهوم ابن خلدون، في العلاقات بين الدول كبيرها مع صغيرها، قويّها مع ضعيفها، غنيّها مع فقيرها، عندنا في لبنان اليوم، وفي الأمس المقسَّم على بشاعة ذكره، وفي أبعد من عندنا:

في فلسطين الجرح المفتوح

في العراق المنكوب في أهله وبالخوارج؛ وقبله في أفغانستان

في الإرهاب وأصوليّات بن لادن والزرقاوي

في السودان ودارفور؛ في الجزائر والجماعة السلفيّة للدعوة والجهاد

في يوغسلافيا وكوسوفو في الأمس

في أميركا ١١ سبتمبر

في أبو غريب وغوانتنامو

في ما يُهيّأ لإيران تحت عنوان المنشاءات النوويّة للتخصيب في ناتنز ومنشاءات التحويل في أصفهان. وفي هذا التعامل تطبيق لشريعة الغاب، كما يقول رجل الدين الإيرانيّ أحمد خاتمي (جريدة الحياة- العدد ١٥٧٠٩ تاريخ ٨ نيسان ٢٠٠٦). وما يصحّ على إيران لا يصحّ على إسرائيل. وهنا المفارقة.

هذا على صعيد المجتمع الدوليّ. أمّا على صعيد الفكر، فبوادرُ تعسّر وفشلٍ وإخفاق في تركيز رهانات على إحياء مشاريع مناهج فلسفيّة وروحيّة وأيدولوجيّة. والسؤال: هل نحن داخلون أيضًا إلى عصر موت الأيدولوجيّات بعد مرثيّات ما يشبه موت الله وموت القيم؟

أمّا على صعيد استشراف المستقبل الآتي، فإليكم المشهد: قيام بعض المهلوسين يبشّرون بحلول عصر "ما بعد الإنسانيّة"، لا بل ببدايات العصر "اللاإنسانيّ". دليلهم على ذلك ما انطوى عليه القرن العشرون من جنون تطوّر تقنيّات التكنولوجيا المفلتة من عقالها والتي لن تتمكّن قوّة على الأرض من كبح جماحها في الانقلاب والتغيير.

في خلاصة هذه المشهديّات، تبقى الأسئلة. أسئلة تقضُّ مضاجع أهل المسؤوليّات المؤتمنين وأصحاب الرسالات وذوي الرؤى لاستشراف مستقبل يليق بالأجيال الموعودة.

هل بعدُ مستطاع القولُ بإمكانيّة تركيز مقاومة خلقيّة في المجتمع بشكل عام. واستطرادًا، هل يمكن للثورة الجينيّة ألاّ تأتي بالموبقات الكارثيّة للجنس البشريّ في عالم سمته البارزة مزيدٌ من التحوّلات والتغيّرات، ومزيد من الخلق والابتكار. وهذا المزيد متواكبٌ مع الطلاق والقطيعة وفكّ الارتباط بكلّ ما سبق؟

هل بقي بعدُ مسموحًا أن نحلم فنرجو للآخرة حياة أفضل، وأن نظلّ تلك الـ بلانش نيج Blanche Neige الأخرى نصرٌ على اليوتوبيا المرتجاة؟

- وأخيرًا، هل سيقيّض للبشريّة مشروع عالميّ مسكونيّ، في خضمّ زلزال العولمة، يكون محصّل تراكميّة التلائم والتجانس والتكامل في فسيفساء تنوّع الثقافات وتعدّد الحضارات؟

حتميّة هذه التساؤلات تعني حقيقة أنّ المجتمعات الحديثة في مكوّناتها الأساسيّة وبينها الأسرة والتربية تعاني ضراوة أزمة القيم، وقد مهَّدت لها بابليّةُ الألفاظ والتعابير والمصطلحات والعقائد، التي حولها أسلفنا الحديث. إلى هذه الأزمة في القيم، يشيرُ كويشيرو ماتسورا، الأمين العام لمنظّمة الأونيسكو. ففي الأخلاقيّات التقليديّة التي أسَّستْ لها الديانات الكبرى أزمة قيم. وفي العلمانيّة التي سعت منذ غابر الأزمنة، أزمة قيم. وفي القيم الجديدة المستحدثة بدلٌ عن ضائع، والتي يجهدُ تطوّرُ العلم والتكنولوجيا في إرسائها، أزمة قيم.

المحور الثالث: في إمكانيّة نشوء مقاومة خلقيّة

وبعد الأسئلة، هل من جواب؟

وبدايةً، وللّذين يتساءلون بخوفٍ واصفرار وجه في ما إذا كان المجتمع والتربية والأسرة على دروب عصر جديد خالٍ من أيّة قواعد خلقيّة، نجيب:

القيمُ موجودة، حقًّا موجودة.

قد لا يكون هناك على مرّ الزمن من القيم بالقدر الذي هو عليه زمننا الحاليّ.

نحن لسنا نعيش أزمة قيم بقدر ما نحن نخبط خبطَ عشواء في ترسيم وتحديد معنى القيم.

وقد يكون هنا التعبير الفرنسيّ بمدلوله المزدوج Le Sens de l'éthique أوفى صدقًا وتعبيرًا، إذ هو يفيد في الوقت عينه المعنى والمدلول، كما يعني وجهة المسار والاتّجاه في تحديد غائيّة هذا الكمّ من القيم.

حذار ممّا تعدُّه وتعدُ به العولمة الجديدة. فلا نخطئنّ التصويب: إنّ مسألة الخلقيّة في الأسرة والتربية والمجتمع لن تكون بالضرورة في اجتراح أو خلق قيم جديدة، ولا في استيراد موضة قيم جديدة. لا أيّها الناس، ما هكذا تكون المقاومة الخلقيّة! بداية المقاومة الخلقيّة تبدأ على عتبة الإشكاليّة الوجوديّة التالية: أن نعرف كيف نتوجّه بين القيم.

إنّ حمّى الدوار والاهتزاز السلوكيّ الذي تعيشه أجيالنا، ليست كما يراها السلفيّون من المفكّرين والواعظين كارثة خلقيّة تستحقّ الندب وإقامة مجالس عزاء.

المسألة في كيف نصوغ خطابًا ونرسم حدود مسلكٍ على أساس نظرة إيستمولوجيّة نقديّة لفكرنا الأخلاقيّ تكون منصّة انطلاقها المعطى اليقينيّ التالي: الثقافاتُ جميعها تتساوى في القدرِ والكرامة. فهي بالتالي تتساوى في القيمة. حالها كحال الألوان المختلفة في اللوحة الفنيّة الخالدة، أو كحال قطع المرايا المتنوّعة المشعّة ألقًا ووهجًا في ذلك البريسم Prisme الذي تمثّله البشريّة. هنا تغدو كلّ ثقافة تعكس صورة مشرقة عن الانسانيّة الشاملة، وتمني الأنسانويّة L'humanisme كبؤرة الشمس منها تنطلق في المدى الأشعّةُ وإليها تعود.

مع ذلك نعلم أنّ استقراء الواقع يفيدنا أيضًا بأنّ القيم والأخلاقيّات، وإن تساوت نظريًّا في الكرامة والقيمة، فهي في واقع الممارسات أبعد ما تكون تعادلاً وتكافؤًا ومساواة. ونعلم أيضًا أنّه في هذا الخضمّ اللامستقرّ ترسو متراكمةً الرّجمُ اللامعقولة من العيوب والمثالب والأفعال المشينة، والجرائم ضدّ الانسانيّة، ومشاعر العنصريّة والتعصّب والكره الكزينوفونيّ، والأصوليّات الذميمة (سبق وذكرنا بعضها). وها نحن نشهدُ تساقط رذاذ سمومها في كلّ مكان، ولم يسلم من شرِّها بشكلٍ خاصّ لا المجتمع ولا الأسرة ولا التربية.

وربَّ سائل: إلى ما مردُّ هذا التهالك والانهيار؟

نجيب: في زمن التكنولوجيا وعودة الأديان، أخلاقيّاتُ المدينة والقيم الانسانيّة غدت نهبَ إعصار ريحين عاصفين: رياح هتك المقدّس في القيم La désacralisation، ورياح العولمة التي أذرت بكلّ المفاهيم القيميّة- الأخلاقيّة وحتّى الجماليّة.

في عالم تتحكّم فيه قوى المركنتليّة الماديّة والمضاربة المتوحّشة وشرعة الغاب، في هذه المعمعة بات يُخشى حتّى على الأخلاقيّين أن يفقدوا البوصلة في هذه البورصة الكونيّة حيث كلّ الأشياء حتّى القيم تترجّح في سوق واسعة من دون معيار ثابت ولا مقياس مستقرّ دائم للسلع. الهلع يدبُّ في هذه السوق. المضارباتُ والمراهنات تكثر. و"القيم الخلقيّة، يقول جيروم بندي[٥] Jerôme Bendi، تعلو وتنخفض بحسب المراهنات المبنيّة على التقديرات الذاتيّة".

كان يحلو لبول فاليري أن يردّد: "الفكر كقيمة لا يختلف عن قيمة القمح أو الذهب".

في عالم اليوم، المجتمع بجميع مكوّناته لاسيّما في أخلاقيّات الأسرة والتربية بعيش زمن الموضة. يستهلكها. يتهالك عليها. إنّها تستهويه بما فيها من تغيّر واعتباطيّة وخلاعة. الموضة اجتاحت حتّى القيم. وأنّى نظرت ترَ القوم يعيشون اللحظة العابرة، وأجيالنا تنصبُّ معجلةً في الزائل المتسارع كالخيل خارجةً من حبل مُجريها، كما في وصف البحتري لبركة المتوكّل. هذه حال إنسان اليوم: تفلّتَ من الخيط الذي يصله بمنابع الروح، وبالتالي فقد البوصلة في كيف يتوجّه بين القيم.

في قطار هذا الزمن الجامح بنا، دولاً ومجتمعاتٍ وأسراً ونظمًا تربويّة، هل بعدُ صرخةٌ في هذا القطار أن قف؟!..

هل بعدُ مقاومةٌ، ممانعة، مواقفُ رجالٍ رسلٍ لا يرهبون التصدّي والمواجهة. وكيف؟

نجيب..

٥- Jérome Bendi مدير الاستشراف والفلسفة والعلوم في الأونيسكو. من مؤلّفاته: "**أخلاقيّات المستقبل. لماذا علينا إيجاد الوقت الضائع؟**" ١٩٩٧.
"**هل نحن جاهزون للقرن الحادي والعشرين؟**" ١٩٩٨.
مشارك أساسيّ في إعداد التقرير العالميّ الاستشرافيّ بعنوان "عالم جديد" ١٩٩٩.

أوّلاً: على الصعيد النظريّ وفي المبدأ

أوقفوا النزيف. أعيدوا المقدّس Le sacré إلى مفاهيم القيم، تعيدون لها معالم مرجعيّتها وذلك:

- بوجوب إعادة ترتيب سلّم القيم وبلورتها في منظومة يشارك في صوغها الجميع ويرتضيها الجميع بدل أن تكون مفروضةً من جانب أحادي هو في غالب الأحيان الأقوى ماديًّا وعسكريًّا.

- بتزكية موقف الأمين العام لمنظمّة الأونيسكو القائل بما معناه: الاهتزاز السلوكيّ المعاش اليوم كارثةٌ خلقيّة هو. ويستلزم منّا نظرة نقديّة تشملُ مختلف الميادين. في هذا الإطار يُفهم معنى ومنطوق المصطلح الجديد الذي نحتناه ودفعنا به في بدايات هذه المداخلة عنينا به "العولمنيّة".

- على مستوى التعليم والتربية وكتب الأخلاق والتنشئة الوطنيّة، بالعمل على توجّهات أخلاقيّة ومناقبيّة منخرطة في بيئتنا تكمّل وتتخطّى الأطر التقليديّة وتقوم على فكرة الالتزام بمفهوم حوار الثقافات وبمفهوم ثقافة تلاقي الحضارات.

ثانيًا: على الصعيد العمليّ الإجرائيّ

- بالخروج من أرض هذا المؤتمر وعلى رأس التوصيات إعلان: الشرعة الوطنيّة للمقاومة الخلقيّة (CNRE) La Charte Nationale de la Résistance Ethique، تنطلق من جامعة سيّدة اللويزة.

تكون هذه الشرعة حاضنة وملهمة لشرعة حقوق الإنسان، هذه التي تكادُ تصبح اسمًا لغير مسمّى لفرط انتهاكها من قِبل الدول والجماعات والأفراد. وستفقدُ مع الأيّام كلَّ معانيها إن لم يعد ضخُّها من منابع شرعة المقاومة الخلقيّة الجديدة.

وفي مساحة ديناميّة الحركة المسماة: الشرعة الوطنيّة للمقاومة الخلقيّة، بتنشيط قيام ونشوء مؤسّسات ومراكز وخلايا عملٍ مناطقيّة، في رأس مهامّها احتضان وتحفيز النشاطات والثقافات الأخلاقيّة الاستشرافيّة.

تقول منظّمة الأونيسكو بلسان أمينها العام كويشيرو ماتسَورا، وبهذا نختم:

"إنّ التفكير الأخلاقيّ مهمّة جلل.. وهي في غاية الدقّة والحساسيّة، ذلك أنّ الانكباب على التفكير الأخلاقيّ يستوجب بادئ ذي بدء حسًّا استشرافيًّا طليعيًّا".

د. أمل ديبو

المقاومة الخلقيّة في مؤسّسات الأمم المتحدة

إنّ المنتظر من مؤسّسات الأمم المتحدة هو أن تكون المكان الأفضل: لممارسة المثل العليا، للعمل على ترسيخ حقوق الإنسان، لخدمة ليس الوطن فحسب بل جميع الأوطان، والمجال الأرحب لتلاقي سياسات التقدّم والتنمية، وإقامة الحوارات، وإطلاق البحوث ومساندة القضايا الإنسانيّة العادلة، وتناغم اللغات، وإرساء قواعد السلام في العالم.

ومن المنتظر أيضًا أن يكون العمل في هذه المؤسّسات على جانب كبير من المهنيّة العالية والدربة والعلم والمناقبيّة، وأن يتحلّى في الوقت نفسه بالإندفاع والحماس الملازمين للعمل التطوّعيّ. وإلى ذلك، يتوقّع أن تكون العلاقات بين الزملاء وثيقة في التآزر والتآخي، تجمعهم القضايا العادلة التي يخدمون.

وهذا ما يفسّر إقبال الطلاّب المتخرّجين الذين يتمتّعون بقدر كافٍ من المثاليّة أو الطموح إلى طلب العمل في مؤسّسات الأمم المتحدة سعيًا إلى وظيفة شريفة ذات رسالة إنسانيّة. غير أنّ الواقع لا يقترب كثيرًا من هذه الصورة.

ولعلّ أهمّ ما يدعو إلى المقاومة الخلقيّة في مؤسّسات الأمم المتحدة هو:

الإغراء الماليّ: أجور مرتفعة، امتيازات ماديّة كبيرة؛ تسهيلات ماديّة وظروف عمل رفيعة المستوى؛ إمكانات هدر وترف وتساهل.

الإغراء الإداريّ: نظام الوظيفة يجعل هذه المؤسّسات بلا ربّ عمل؛ والسباق فيها على الثبات في الوظيفة خاضع لهرميّة لا تبيح النقد ولا الإبداع. هنا الرتابة والخضوع صمّام الأمان لتجنّب المواجهة وفضح الركود حتّى لا تثار الأحساد. محسوبيّات وتحزّبات إداريّة على الرغم من التوجيه بالابتعاد عن السياسة. في هذه المؤسّسات النظام أقوى من الإنسان.

ينتج عن ذلك: تدنٍّ في العمل، تخطيط، أداء، توجّهات، ورؤيا؛ هذا على مستوى البرامج. أمّا على مستوى الفرد، فإنّ ما ينتج عن هذا الوضع هو فقدان الثقة بالمؤسّسة وبالذات والشعور بالإحباط السرّيّ، ولو قال اللسان والابتسامة عكس ذلك، فالمرآة علنيّة. ويصبح من الشائع تكرار الأخطاء وترسيخها، فيتأتّى عن ذلك فراغ، وهدر. وتمارس المنافسة في التردّي والتكاسل والارتهان ما يفتح الباب أمام التدخّل السياسيّ، ويعود بالنفع على صاحب السلطة في المؤسّسة أو في السياسة. وفي كلتا الحالتين ليس من خدمة لقضيّة إنسانيّة ولا لحاجة ولا لبرنامج.

غير أنّ ثمّة مقاومة خلقيّة حافظت وتحافظ على هذه المؤسّسات وعلى ثقة أهل الخير فيها. إنّ الذين يمارسون هذه الخلقيّة هم ثلاثة: أهل المثل العليا، وأصحاب القضايا الكبرى، وأبناء القيم والعراقة الإنسانيّة.

هؤلاء يحسبون وفرة الأجر الذي يتقاضون دينًا يحثّهم على التفاني؛

ويصبح عملهم قضيّتهم، يحملونها في ضميرهم، وهي تلتهمهم ويمارسونها بإبداع؛

يعرفون بدفاعهم عن حقوق الإنسان والعمل على تطبيقها: في العمل، في برنامج العمل، في التعاطي مع الزملاء داخل العمل وفي نشرها في كلّ تصرّفاتهم، ويستحدثون وسائل وطرقًا جديدة لنشرها؛

يفضحون بصدقهم في العمل لعبة المصالح الفرديّة. ولذلك هم في غالب الأحيان منبوذون، لكنّهم يمارسون عملهم بتقنيّات عصريّة وانفتاح ومسؤوليّة؛

وأخيرًا، هؤلاء يعقدون من خلال عملهم، أجمل وأثبت الصداقات الإنسانيّة مع الشركاء المحلّيّين، أو فيما بينهم، ولعلّها أجمل ما يبقى.

ملاحظة ختاميّة: إنّ أفضل حالات العمل في مؤسّسات الأمم المتحدة هي برامج الطوارئ والمساعدات الإنسانيّة العاجلة. لأنّها لا تترك مجالاً لتبعثر الجهود، ولا لضياع الوقت، ولا لهدر الطاقات. فالنتائج ملموسة، والبرامج مضبوطة زمنيًّا ومكانيًّا. ولا بدّ هنا من تذكّر الشهيد سيرجيو دي ميليو، المسؤول في الأمم المتحدة عن برنامج العراق، حيث استشهد.

أوغاريت يونان

المقاومة الخلقيّة
في مؤسّسات المجتمع المدنيّ

نبدأ بِ "المقاومة".

نقاوم: نقول لا للسوء، للظلم، للعنف، للفساد، للتضليل، للتعمية، للصمت، للتواطؤ مع السوء للانتهاكات، لانتفاء أن يكون الإنسان هو الغاية وليس الوسيلة أو الممر.

لا بالقول، ولا بالفعل.

لا لعنف الذات. ولا لعنف الآخرين. (أي لا للسوء، للظلم...).

واللاخلقيّة، تكون لا لاعنفيّة. لا سبيل لها سوى ذلك.

هكذا يكون اللاعنف، أي المقاومة. نقول: "نعم للمقاومة. لا للعنف" (عنوان كتاب صدر أخيرًا للدكتور وليد صلَيبي ٢٠٠٥).

والمقاومة، أي الـ لا، تقوم بوجه أمرٍ ما. تقف بوجه السوء. تقترب منه، تخوض النزاع وتمسّ عمقه كي يصلح الأمر ويتحقّق التطوير المنشود.

من هنا نسأل: ماذا يعني أن تبشّر وتدفع معتقدات وتنظيرات وسياسات عديدة مختلفة المشارب والتسميات باتجاه أن لا يقاوم الناس؟ فقط، أن يكون كلّ واحد "هو منيح". شمعة تضيء نفسها. لا تؤذي الغير، لكنّها لا تخطو أبعد من حدود نفسها لمقاومة السوء الأعمّ من حولها. لماذا؟

حتّى أن كثيرين يتولّد لديهم نفورٌ من كلمة مقاومة، مواجهة صراع، خوض النزاع...

ومن هؤلاء الناس: من هم في مؤسّسات المجتمع المدنيّ، وأحيانًا يؤسّسونها على هذا الأساس.

وهنا نسأل: ما حدود الـ لا إذن ؟ ما حدود الغيريّة؟ كون العمل الجمعياتيّ المدنيّ هو في صميم الغيريّة...

المقاومة برأينا هي "الشمعة" الفرديّة + أن نقوم بوجه السوء والعنف (بمعناه الشموليّ) وجهًا لوجه. هي الفرد والجماعة. هي أنا والغير أو الآخرين...

في تحديد كلمة مقاومة، يتحدّد وجود أو لا وجود / معنى أو لا معنى "مؤسّسات المجتمع المدنيّ" التي نتحدّث عنها في هذه الجلسة.

ننتقل إلى "مؤسّسات المجتمع المدنيّ".

ما هي في الأساس كي نفترض فيها دور المقاومة الخلقيّة؟ ولماذا نفترض أنّها صاحبة دور أو "الدور المتميّز" في مقاومة خلقيّة؟...

الجمعيّات والنوادي والمنظّمات الفكريّة والاجتماعيّة والسياسيّة والبحثيّة والإعلاميّة والرياضيّة والفنيّة والتربويّة والتعليميّة... وهذه كلّها عندنا: ما هي؟ من أسّسها؟ وما خلفيّاتها والأهداف، المعلنة وغير المعلنة؟ ومن فيها؟ وماذا فيها؟...

هي كما تعلمون، خليطٌ فيه الأهليّ الطائفيّ الدينيّ الحزبيّ النفعيّ الموسميّ المدنيّ الديمقراطيّ العلمانيّ اللاعنفيّ التقليديّ المجدّد الحديث القديم...

بالتالي، مَن مِن بين هذا الخليط تنطبق عليه صفة "المقاومة الخلقيّة"؟

وماذا مثلاً عن مؤسّسات، هي "نظريًّا" في عِداد المجتمع المدنيّ، لكنّها لم تنشأ أساسًا كي تقاوم؟ أو في خلفيّات بنيانها وممارساتها ما لا يماشي "الخلقيّة"؟...

وهذه موجودة.

هلاّ حاولنا أن نستعيد المشهد من حولنا؟ بعينٍ ترى... ماذا نرى؟

المقاومة الخلقيّة، كما فهمتُ التعبير للصديق عبدو قاعي،

هي تخطيط ومعرفة وتعمّق وإبداع واستراتيجيا. هي سلوك فرديّ ذاتيّ وعمل جماعي. هي الجرأة والموقف العمليّ، لا من "يلطي" برأسه ريثما يُعطى الإذن أو تهبّ المواسم والهمروجات. هي ابتداع البدائل لا انتظار ما سيأتينا من أحدهم أو من فوق. هي مثال

ونموذج وشاهد حيّ على ما لا يشبه "الفوتوكوبي" السائدة. هي اللاطائفيّة بوجه الطائفيّة والعنصريّة. هي اللاعنف بوجه العنف. هي حريّة العقل والاختيار والمعتقد بوجه الانغلاق واحتلال العقول والأصوليّة المتزمّتة والإلزاميّة. هي التعلّم المستمر والاكتساب المتجدّد لا الجمود والتمسّك بما عرفناه مرّةً وحسب. هي النبض الذي يغربل ما يثقل علينا من تقاليد وطقوس ورموز وعادات ليست من أساسها في خير الإنسان وحريّته وحقوقه وكرامته، لا أن نحرسها ونقلّدها كالأصنام. هي ضميرٌ حيّ لا مجرّد ضمير قابع بداخلنا لا يهزّ ضمير أحدٍ آخر ممّن "أنام" ضميره أو "استقال" منه. هي الواقفة مع وخلف وأمام المستَغلّين والمهمّشين والذين أُفقِروا، وليس مع أو خلف أو بين الساكتين والمصفّقين للمستغِلّين والمفقِرين. هي الموجودة للغير وللخير العام، وليس مثلاً للانتفاع الشخصيّ والفئويّ والألقاب والمناصب. هي روحٌ لا تخجل بمكنوناتها كلّما هبّت تكنولوجيا أو شعارات أو أنماط يُقال أنّها "عَ الموضة". هي خصوصيّة وعولمة في آن. وهذا منذ الأساس، كوننا بشرًا نؤثّر ونتأثّر بعضنا ببعض عن وعي وتفكير لا تبعية أو انبهارٍ دونيّ أو هيمنة لا حول لنا ولا قوّة عليها. هي نضالٌ لا يتلبّك من كلمة نضال ويرميها في سلّة الماضي الـ "démodé" تحت وطأة الموديلات المسوّقة اليوم. هي وجودٌ ومعنى يُبدع من ذاته، لا "ببّغاء". هي ما يرسم الأفق والأمل، لا اليأس ولا الانتظار...

"الخلقيّة" تفترض كلّ هذا وذاك... وتفترض أوّلاً أن نعيد النظر في مفهوم الأخلاق وفي مفردة "أخلاق"، كي نقترب أكثر من الأخلاق التي هي مقاومة إنسانيّة في العمق. الجرأة، الشجاعة، الثقة بالذات، الحب، المحبّة، الإبداع المشعّ على الغير من أجل استعادة العدالة والمساواة والحريّة... هذا ممّا نعيشه ونراه في مشهد المقاومة الخلقيّة.

ماذا نرى في مشهدنا المحليّ، في مؤسّسات المجتمع المدنيّ؟

فلنطرح على أنفسنا وعلى تلك المؤسّسات كلّ تلك الأسئلة. ماذا نرى؟...

النشاط كثير في مؤسّسات المجتمع المدنيّ، على تنوّعها واختلافاتها وتناقضاتها. نشاطٌ كثير، ومقاومة قليلة. وعشرات الهيئات والمؤسّسات الجديدة كلّ عام، والمقاومة قليلة. لماذا؟

لدينا بالتأكيد أمثلة ونماذج رائدة في المجتمع المدنيّ اللبنانيّ، لكنّنا لا نزال في طور أن ينوجد عندنا مجتمع مدنيّ وليس نماذج وحسب... لدينا نماذج أفراد أكثر ممّا لدينا نماذج مؤسّسات. ولدينا نماذج برامج ومؤسّسات (ولو معدودة) أكثر ممّا لدينا مجتمع مدنيّ... نحن لا نزال في مرحلة انتقاليّة، حيث الطموح أن تغدو تلك النماذج الفرديّة أو المؤسّساتيّة المعدودة، لا مجرّد علامة فارقة "كالزينة" أو الاستثناء، بل القاعدة المنفلشة في زوايا البلد تقاوم خلقيًّا. كما يريد لها هذا المؤتمر...

وكلّما توسّعت المقاومة والخلقيّة، انوجد المجتمع المدنيّ أكثر فأكثر وخطّ بيده مبرّرات وجوده ومعانيه.

ينقصنا المزيد من المقاومة وفي مكانها الجريء والموجع بالذات، كي نستعيد أساس الخلقيّة الإنسانيّة الفاعلة. وبالإثنتين معًا ينبني المجتمع مدنيًّا، أي الذي يعرّفنا بنفسه لاعنفيًّا لاطائفيًّا لافاسدًا غيريًّا بلا تمييز وتعصّب وبلا حدود...

Dr. Antoine Messarra

Le principe et le compromis pour une éthique de notre vie nationale

En un temps où il n'existait plus aucun feu de signalisation dans le pays, nous avions entrepris le programme sexennal: «La génération de la relève» pour une radioscopie des comportements de la nouvelle génération, un chantier de recherche et d'action sur la pédagogie du civisme et de l'éthique. En un temps aussi de corruption et de subordination dans tous les rouages de la vie publique s'ouvre le congrès du LCSR sur les valeurs.

Est-ce de l'aveuglement par rapport aux réalités ou de l'espoir béat quant à l'aptitude à modifier un courant qui semble irréversible?

Le ballottement entre optimisme et pessimisme qui a imprégné notre existence tourmentée sert aujourd'hui de justification au fatalisme de notre tempérament et à notre lassitude. Il est une réalité humaine fort pénible: la recherche originale et l'action qui la concrétise vont le plus souvent à l'encontre de réalités tangibles assimilées par paresse à des évidences. Travailler ne signifie pas être optimiste. On travaille parce que c'est la loi de la vie et la condition de survie. Continuer à le faire n'est pas une attitude que l'on construit en vertu de catégories politiques, mais une exigence morale d'homme libre. C'est le «tas de sable» dont il faut inlassablement, pelletée après pelletée, empêcher le glissement ou le «bâton de chaise» de Péguy, symbole du travail en soi et bien fait.

La réalité libanaise, il ne faut pas beaucoup d'effort pour en être conscient, face à un spectacle déshonorant de la chose publique, assimilée à tort ou à raison à la dissimulation, à la dégradation et à la corruption, qui n'a pas envie de se cantonner dans la «chapelle privée», selon l'expression de Max Weber dans Le savant et le politique?

Où en est le principe de légalité dans une société où prolifèrent les facultés de droit et les juristes? Qualifier autrefois l'agression contre le gouverneur de la Banque Centrale, Edmond Naïm, le 15 mars 1990, de «malentendu» et d'«incident de sécurité» et diffuser cela le plus normalement dans les médias montre à quel niveau de l'échelle des valeurs nous étions réduits.

1- Les normes et les repères

Quels sont donc nos repères, nos normes, nos références dans la vie privée et dans la vie collective? Durant des années de guerres, le Libanais a continué à observer dans la vie de tous les jours un code de relations humaines, malgré l'absence de l'autorité étatique, l'obscurité des rues et le désarroi des esprits. On continuait à sortir la nuit sans risque d'être dévalisé ou agressé, ce qu'on ne peut faire dans de grandes villes aujourd'hui. Les pannes d'électricité ne provoquaient pas de razzias, ni des émeutes. Les bonnes relations de voisinage tenaient lieu de gardiennage.

Ce code social qui tient à nos traditions d'hospitalité, à notre sens de la vie de groupe et à notre capacité d'adaptation et de compromis, cache un dilemme profond vécu par chacun de nous. Notre crise, notre drame, réside dans la conciliation entre l'exigence structurelle du compromis et la norme qui guide le jugement et l'action. Comment au Liban être un homme de principe et, en même temps, un homme d'Etat, un patron dans une entreprise, un directeur d'école ou de faculté, un locataire dans un immeuble, un voisin dans un quartier, un père ou mère de famille?

L'exiguïté géographique du pays, sa composition multicommunautaire et notre expérience historique font que nous sommes pétris dans le compromis. Nous vivons en plein dans la grandeur et les servitudes du compromis, sur la pente glissante qui va du compromis à la compromission. Ceux qui nous ont jugés de l'extérieur nous ont reproché l'intolérance, alors que nous avons battu le record des accords de règlement. Nous souffrons au contraire d'un excès de tolérance, au sens médical.

L'entrecroisement des intérêts dans un petit pays, l'enchevêtrement des liens de parenté, d'amitié et d'échanges, la multi-appartenance des citoyens à plusieurs organisations sociales et la force des pressions extérieures ont fait que le Libanais se trouve être trop accommodant, sans aucun seuil de tolérance. Certains accords ont été une alliance impossible entre un Etat et son contraire. Les Libanais, mûris par une communauté d'expérience, scandaient en 1990 une chanson patriotique avec ce refrain: «Qu'une fois au moins, dites non» (Qûlû shî marra la'). C'est par excès de tolérance, au sens médical, que le Liban a connu un excès de violence. En effet, l'accommodement sur des problèmes non négociables par nature fait détériorer une situation endémique, ajournant ainsi à plus tard un conflit qui explosera avec plus de violence, car il sera surchargé des séquelles et des dysfonctions accumulées du passé. Les valeurs, surtout sur le plan national, sont toujours menacées d'altération au Liban par la contrainte où s'est trouvé le Libanais d'accommoder sur des problèmes fondamentaux. Aujourd'hui, un nationalisme, animé par un sens aigu de l'Etat, résultat de la communauté d'expérience de toute une génération, semble contrecarré par une conjoncture extérieure défavorable.

Combien il faut du discernement pour départager le compromis de la compromission dans les situations réelles et complexes de la vie. Dans la conversation anodine d'un salon, une Libanaise disait à propos de la situation générale dans le pays: «C'est la *musûyara* (complaisance) qui nous a entraînés là où nous sommes.» Et une autre de lui répondre: «Sans notre *musâyara*, cela aurait été pire.»

Le compromis chez nous déroute les autres et nous déroute. Notre compromis national appartient au vécu et investit les réalités quotidiennes, la volonté, les sentiments et les passions. Par tempérament et tradition, il est toujours possible au Liban de parvenir à un compromis. Or tout comme la monarchie porte en elle les germes de sa corruption et de sa transformation éventuelle en tyrannie, et que la démocratie porte en elle les germes de la démagogie, selon Aristote, le système consensuel de gouvernement peut se corrompre par excès de fidélité au compromis, c'est-à-dire à un ensemble de procédures conçues au départ pour la sauvegarde du système. Ceux qui veulent en finir, sans nuance, avec les compromis méconnaissent que le politique est par essence négociation et que, plus particulièrement dans un système consensuel, ce sont des procédures d'accommodement qui garantissent la qualité démocratique du système. N'y a-t-il pas cependant une limite à l'accommodement, limite au-delà de laquelle le système est menacé d'effritement?

Là où le dilemme est entier, c'est quand la décision est par nature dichotomique, là où il faut répondre d'une manière catégorique par un oui ou par un non. Le modèle ne marche plus ici, ou s'il marche c'est en boitant et en commençant par être rongé de l'intérieur. Le Liban est l'exemple d'un système qui a poussé la procédure de l'accommodement à l'extrême. C'est, sous un certain angle, un énorme avantage qui doit dissuader à l'avenir tout occupant et tout envahisseur: Les Libanais, quoi qu'il arrive, finiront par s'entendre malgré tout et contre tous, tellement ils sont pétris dans les habitudes de tolérance et de négociation. Mais c'est un grave danger car il y a une limite à la négociation: la souveraineté elle-même, l'unité du pays, le principe de légalité et le respect des symboles fondamentaux.

Les compromissions se font avec tant de nuances, de détours, d'ambages, de discours mielleux et fraternels sur les causes sacrées et les causes communes qu'il faut beaucoup de discernement pour les déceler et beaucoup de courage pour oser, face au discours ambiant et obligé, s'y opposer. Le système libanais des associés-rivaux a créé une catégorie d'hommes habiles dans le jeu politique, les surenchères et les tactiques: ils sont associés au système dans la mesure où ils sont dangereux ou ils pourraient l'être. Des questions fondamentales sont exploitées pour la mobilisation politique des masses et leur règlement change suivant la situation des rapports de force. C'est ainsi que, avec l'Accord du Caire en 1969, l'Etat libanais n'est plus tout à fait un Etat. Déjà une petite nation dans le système international d'aujourd'hui ne peut pas sans obstacles être souveraine. Raison de plus pour que la population acquiert par son expérience réitérée

une sagesse méfiante, exclusive et audicieuse, sapienta, comme les Romains. Sans repliement, et sans compromission non plus. Ne devons-nous pas aux Romains la conception invariable de l'Etat et de la souveraineté, qu'il s'agisse de système concurrentiel ou de système de concordance?

2- Grandeur et servitude du compromis

Le compromis, qui consiste en un arrangement sur la base de concessions réciproques pour mettre fin à un conflit ou le prévenir, est souvent associé à une faiblesse morale de la volonté, à l'opportunisme et aux demi-mesures. Or, nous le savons mieux que d'autres, la vie est faite de constants accommodements, de tolérances réciproques, d'ententes tacites et de mésententes cordiales. Selon G. Simmel le compromis est «une des plus grandes découvertes de l'humanité»[1]. Il exige en effet une forte volonté et du courage pour dominer les passions, les intérêts, les haines, amertumes et rancoeurs et retrouver la sérénité requise pour un débat positif et rationnel. Il exige une force d'âme pour reconnaître que les torts ne sont pas seulement de l'autre côté, la distinction entre l'essentiel et le secondaire et la négociation sans renier les principes. Le compromis garde la porte ouverte à des négociations futures et les clauses qui manquent de clarté permettent les interprétations, parce qu'on sait que «l'indispensable ambiguïté» peut sauver l'essentiel et que les accords imparfaits sont les seuls accords pratiques. Un compromis explicite et voulu n'implique-t-il pas aussi la reconnaissance mutuelle qu'on ne peut pas tout avoir, ni surtout tout obtenir par un conflit. Il implique la reconnaissance du droit à la différence et la légitimité de cette différence. Il s'opère entre des attitudes fermes, mais avec le respect des valeurs réciproques.

Y a-t-il des recettes pour départager le compromis de la compromission qui transige avec la rigueur des principes et des devoirs qu'impose la conscience? Seule notre expérience pragmatique, à la fois riche et douloureuse, nous permet à travers des cas vécus et expérimentés de tirer des leçons. Or, au lieu de leçons, nous persistons dans les *ma'lech* (ça ne fait rien), *baynâtina* (entre nous), *shatâra* (faire le malin), *masshîha* (faire passer), *musâyara* (complaisance), nous continuons à pratiquer le *tazâki* (se croire plus intelligent que le type de l'autre communauté) et à nous justifier par le *wâqi'* (la réalité) et les *thurûf* (les circonstances).

Tout un arsenal de proverbes du terroir exprime les heurs et malheurs de notre histoire accommodante et de notre tempérament à la fois libre et asservi. On peut citer ces proverbes: Quand la tempête surgit, ferme ta fenêtre; Ton proche voisin vaut mieux que ton frère lointain; N'étend pas les pieds au-delà des limites de ton tapis; Tout ce que tu ajoutes en surplus est un appauvrissement...

1- G. Simmel, Soziologie, cité par Julien Freund, *Sociologie du conflit*, Paris, PUF, 1983, pp. 250 et 270.

Poser le problème de l'éthique vise donc à profiter de l'expérience, à réhabiliter le meilleur de nos traditions et à renoncer, enfin, à quelques habitudes d'autrefois. Certes tout, autour de nous, se fond dans une vision accommodante de la vie. Les problèmes sont aseptisés, on évite de donner à réfléchir. On reçoit chez soi la mort en direct, et le choc passe, vite remplacé par un autre. L'inconscience est érigée en règle de vie. Il s'agit pour nous de savoir que le bla-bla des commérages (qâl w-qîl) peut briser des foyers, que nos facilités avec les horaires peuvent perturber la vie scolaire et universitaire normale. Quand un élève est assis devant sa table de classe, une table sale, ou plutôt salie, grattée et peut-être abîmée par d'autres élèves avant lui, pense-t-il qu'il subit ainsi, pour toute l'année scolaire, la vue d'une table sale, parce que des élèves, de ses prédécesseurs, ont été insouciants, irréfléchis et malveillants? Penser à l'élève qui va, l'année suivante, s'installer devant la même table, penser à l'école qui va être contrainte de peindre les tables, ou d'acheter d'autres tables et par conséquent d'alourdir son budget, ce qui va se répercuter sur les parents, et peut-être sur le niveau des services fournis par l'école... Tout cela est un excellent apprentissage du sens de l'institution, parce que l'élève est sollicité de réfléchir sur la responsabilité de chacun, sa responsabilité, en tant qu'élève, devant une banale table de classe.

Nous sommes dans un monde où le risque est grand de laisser les choses au hasard. Une vie humaine peut être sauvée grâce à une réaction plus vive, un sens du devoir plus exigeant, une conscience professionnelle plus énergique. La négligence existe chez les parents qui n'apprennent pas à leurs enfants que leurs actes ont des conséquences et chez les éducateurs qui font leur travail aux trois quarts. Le ma'lech peut dégénérer en désinvolture caractérisée, en irresponsabilité et en drame national. Le cogitation *hic et nunc,* ici et maintenant, n'est pas de la réflexion qui, par essence, implique un recul et une pensée au-delà des contingences de l'instant. A l'encontre de la primarité de notre tempérament, réfléchir, c'est penser à long terme.

Notre compromis est devenu opportunisme, parce que les acteurs changent de camp et d'idées au hasard des interlocuteurs, avec l'espoir de trouver un intérêt par la complaisance. De tels compromis tactiques préparent des conflits nouveaux et différés, mieux prémédités et qui seront peut-être plus décisifs. Notre arsenal de complaisance, de non-dit et de ruse orientale fait reboudir plus tard les vrais problèmes à un autre niveau et dans de meilleures, ou plutôt pires, conditions.

La propension à tous les compromis dans la vie publique n'a t-elle pas émoussé le courage, non pas celui de s'adapter à toutes les conjonctures, mais le courage de décider, de partir ou de rester, d'assumer la responsabilité au lieu de la situer dans une concordance équivoque, un consensus totalitaire au sommet, ou un écran d'argumentation constitutionnelle? Les situations exceptionnelles mettent en cause la compétence: Qui est habilité à trancher dans ce genre de cas? Les négociations et concertations qui permettent de résoudre les difficultés tiennent

compte des intérêts de toutes les parties, mais dans les limites de la légalité. Il est des situations où il faut opérer un choix fondamental entre deux orientations possibles du cours des choses.

Mais il est contraire à l'éthique de caricaturer, de façon ignominieuse, nos institutions et nos traditions de conciliation et d'accommodement. Il ne s'agit plus de dénigrer, mais de rechercher une éthique du consensus et des pactes, une éthique faite de loyauté et de reconnaissance réciproque, une «éthique de conviction», selon l'expression de Max Weber. C'est là un garde-fou à l'encontre de la dégénérescence du meilleur de nos traditions.

3- Les écrans protecteurs

Quels sont les écrans protecteurs qui font encore obstacle à une profonde maturation de notre expérience? «Tout ce qui est solide se volatilise, tout ce qui est sacré est profané»: Ces formules par lesquelles Marx et Engels, dans le Manifeste du parti communiste, caractérisaient l'effet désintégrateur des bouleversements perpétuels qu'entraîne la modernisation capitaliste, sont plus vraies que jamais. Le verbe, la religion, la politique et le savoir académique sont à réhabiliter.

Premier obstacle: *Le verbe.* Sur le même sujet, nous pratiquons un quintuple discours: le discours verbeux et vide qui n'implique aucun engagement, pour dire qu'on est là et qu'on existe; le discours avec une personne de la même communauté que la nôtre; le discours avec une personne d'une autre communauté; le discours avec l'Arabe en général; et le discours avec l'Occidental. Notre pensée est faite d'arrière-pensées où le verbe sert à cacher la vérité et non à l'exprimer. D'après nos discours nous sommes tous de parfaits démocrates, libéraux, pacifiques, égalitaires et conviviaux. Bien que seize années de guerres aient fait crever l'écran, on continue à nous tabasser d'une éloquence verbeuse et vide, alors que le franc-parler, la véracité et le propos vécu et qui engage sont les seuls qui trouvent un écho. Allons-nous entrer de plain-pied dans l'ère de l'efficacité? L'efficacité, que nous avons assimilée à un utilitarisme terre à terre, est pour nous une exigence éthique, car notre discours n'a plus le sens: il se déploie à vide, n'engage pas celui qui l'émet, plaît ou déplaît par sa phraséologie. Il camoufle la réalité.

Second obstacle: *Les religions idéologisées.* Dans un monde où les religions se dégradent du fait de leur exploitation en politique, nous participons à notre manière à cette dégradation. La religion sert moins de référence à nos actions que d'alibi pour se donner une légitimité et s'immuniser dernière un voile de sacralité. Une religion politisée frôle la démesure et la démence. L'ennemi pour elle devient absolu et total, dégradé en être infâme, infernal et impie, l'incarnation du diable ou du mal, intrinsèquement coupable. On continue à se barricader derrière un discours religieux pour se donner bonne conscience et légitimité, alors que les années de guerres ont crevé l'écran du pharisaïsme.

Troisième obstacle: *Le politique*. Dans un monde où le politique se dégrade par l'effet même d'une démocratisation transformée en show électoral, d'une médiatisation qui transforme les débats politiques en un nouveau panem et circenses (du pain et des jeux) avec des gladiateurs politiques qui se livrent à un combat télévisé où la polémique gagne et non la paix et la justice, nous participons à notre manière à cette dégradation. Allons-nous enfin comprendre que s'adresser aux citoyens, répondre à leurs préoccupations, respecter leurs souffrances et leurs aspirations après des années riches et douloureuses, n'est pas de la démagogie, ni de l'hystérie collective?

Quatrième obstacle: *La science*. A un âge aussi où la science s'éloigne de la vision optimiste des humanistes d'autrefois pour servir d'instrument de supériorité, d'hégémonie, de néo-colonialisme et d'oppression, nous participons à notre manière à la dégradation. La belle maxime de Rabelais: «Science sans conscience n'est que ruine de l'âme» n'a jamais été aussi actuelle. Quand nous continuons dans nos écoles, nos universités et nos instituts de recherche à promouvoir un savoir désincarné, sans finalité culturelle et sans fonction sociale, nous maintenons notre situation de dépendance et l'oppression qui en résulte. Or chacun de nous est condamné à l'autonomie: il doit se définir. Nous vivons une crise de valeur.

Une psycho-pédagogie vulgarisée achève de détruire en douceur nos cadres éthiques. Il n'y a plus, d'après la mode «psy», d'élèves paresseux, mais des «enfants à problèmes» et des «cas de famille». En outre, quand l'éducation se met au service de la spécialisation fonctionnelle, nous ne sommes plus très loin d'une barbarie technique. La culture, qui fournit les critères qui permettent de juger ce qui mérite ou ne mérite pas d'être entrepris, recherché, réalisé, la culture elle-même est jugée en fonction de son utilité immédiate. Il n'y a plus alors d'autres critères d'appréciation que la performance, la jungle, la rentabilité. Nous avons une médecine industrialisée où des impératifs de l'appareil médico-pharmaceutique l'emportent sur le souci de la santé, et une industrie culturelle appelée à persuader les consommateurs de la valeur symbolique des marchandises. Nous devons à Rabelais cette belle réflexion: «L'enfant n'est pas un vase à remplir mais un feu à allumer»[2].

Une société ouverte se pense elle-même, exerce l'esprit critique et ne craint pas de se mettre et remettre en question. La modernité n'est pas dépassée, mais inachevée. Une société qui n'offre ni sécurité, ni intégration, ni rapports de solidarité vécue, apparaît aujourd'hui aux individus comme un ensemble de risques subis et de contraintes externes, comme une énorme machinerie. Nous avons, face à cette situation, deux types de rébellion. D'un côté, les gens culturellement armés pour assumer leur autonomie exigent la création et la protec-

2- Cité par Jean-Marie Albertini, La pédagogie n'est plus ce qu'elle sera, Paris, Seuil, Presses du CNRS, 304 p.

tion, nouveaux espaces de socialité. De l'autre côté, nous avons la réaction régressive de ceux qui aimeraient retrouver la sécurité d'un ordre ancien. La tâche devrait être de gréer des espaces croissants où les gens ne sentent chez eux, artisans de leurs relations et maîtres de leurs actes. L'issue à l'actuelle grise de société doit être cherchée dans plus d'échanges fondés sur des réseaux d'aide mutuelle, de coopération volontaire, de solidarité: l'étoffement de la société civile.

4- Ni moralisme, ni didactisme

Partagés que nous sommes entre le principe et le compromis, nous ne disposons pour sauvegarder notre unité, nos traditions de convivialité et les exigences de reconstruction que nos propres ressources: les valeurs de liberté et de courage qui nous rattachent à cette terre et qui tissent les relations entre nous et cette terre. Trois risques sont à éviter: le mercantilisme, le moralisme politique et le didactisme pédagogique.

Premier risque: *Le mercantilisme.* Comment concilier éthique et mercantilisme dans notre vie nationale? La dégradation durant des années au Liban a fait introduire le plus bas mercantilisme dans la gestion de la *res publica.* Notre situation correspond parfaitement à cette description de Montesquieu: «L'effet naturel du commerce est de porter à la paix (...) Mais si l'esprit de commerce unit les nations, il n'unit pas de même les particuliers. Nous voyons que dans les pays où l'on n'est affecté que de l'esprit de commerce, on trafique de toutes les actions humaines, et de toutes les vertus morales: les plus petites choses, celles que l'humanité demande, s'y font ou s'y donnent pour de l'argent»[3].

Second risque: *Le moralisme.* Nous connaissons un moralisme partisan qui suspecte l'autre au nom de raisons éthiques ou qui découvre derrière toute erreur d'appréciation une faute morale. Ce sont là des attitudes et des manœuvres qui font obscurcir les rapports entre les citoyens. Le moralisme politique distribue la culpabilité et la traîtrise (takhwîn) entre les collectivités. Au nom de principes éthiques ou pseudo-éthiques, il discrédite collectivement une couche ou classe sociale, une société ou même une civilisation et les fidèles d'une religion et parfois leur impute à crime leur existence. Il y a en politique des puretés qui provoquent plus de mal que le mal qu'on cherche à endiguer. Que de crimes ont été commis dans l'histoire au nom de la pureté morale. Des prescriptions pures peuvent conduire à des catastrophes politiques, les concepts éthiques étant loin d'être univoques. Il y a les abus du dogmatisme. Tout principe mis en application par les hommes contient les germes de sa propre corruption.

Troisième risque: *Le didactisme.* Tout comme la pédagogie du civisme ne se réduit pas à un manuel et à un ensemble de règles apprises, mais implique des

3- Montesquieu, L'esprit des lois, Livre XX, ch. 2.

activités pour traduire les principes en comportement, l'éthique ne consiste pas en leçons morales. Elle suppose une connaissance du terrain, une réflexion sur le code qui régit la société et un apprentissage. C'est l'aptitude au jugement moral et au discernement qui garantit le respect des principes, sans altération ni déviation dans les conjonctures variées et complexes de la vie privée, comme de la vie publique.

Avec la mondialisation des interrogations éthiques qui portent sur le respect des droits de l'homme, la solidarité entre les sociétés qui coexistent sur la planète, la prise en compte par les générations présentes du sort des générations futures, et à une période où toutes les sociétés s'interrogent sur les valeurs qui les fondent, le Liban, microcosme d'unité et de diversité, peut servir de modèle de gestion rationnelle du pluralisme. Une telle gestion implique des valeurs quant à l'image de l'autre, la reconnaissance mutuelle et la solidarité.

S'il est un principe de chaque régime, selon Montesquieu, quel est donc celui qui fonde la société libanaise? Dans les sociétés contemporaines ravagées par toutes sortes de conflits, notre histoire et notre expérience permettent d'élaborer une éthique de la négociation, du compromis et de la vie nationale commune, une éthique à concrétiser dans une pratique vécue et assumée.

Comment un homme de devoir peut-il, dans un petit pays comme le Liban où tout le monde se connaît, sauvegarder ses bonnes relations et leur chaleur humaine tout en appliquant la norme et la loi? Dilemme dramatique pour le politicien ayant la trempe de l'homme d'Etat, pour le magistrat, le fonctionnaire, le chef d'un établissement ou d'un collège, le gérant d'un immeuble en copropriété, le père et mère de famille au sein de la famille libanaise étendue.

En passant de la musâyara (complaisance) équivoque à la norme réfléchie, consentie et juste, nos relations à tous les niveaux gagnent en chaleur humaine, avec plus de transparence et moins d'interférence néfaste du subjectif et du privé sur le public.

Paradoxalement, c'est en dépersonnalisant certains problèmes dans les relations avec autrui qu'on conserve à ces relations leur transparence, leur sérénité et leur chaleur. La norme en effet organise la vie publique et assainit les relations dans la vie privée. Combien on résoudrait de problèmes si, à ceux de nos amis, connaissances, voisins et parents qui viennent solliciter un arrangement équivoque, on pouvait répondre, comme le président Chéhab: Que dit le règlement?

5- L'éthique politique et le bien commun

Le bien commun n'est pas le bien d'une majorité, ni celui d'une minorité, mais le bien jugé utile pour la collectivité nationale, en fonction de considérations idéologiques, philosophiques, éthiques, socio-économiques..., peut-être à courte échéance, ou peut-être à longue échéance pour les générations futures.

Il est dangereux d'assimiler le bien commun (res publica) à celui d'une majorité ou d'un ordre dominant, religieux ou autre. Le bien commun démocratique est respectueux des droits fondamentaux. Il émerge par le canal de la légitimité: élections libres et équitables, légifération par un parlement représentatif, contrôle de la légifération et de l'exécution par le gouvernement, une magistrature indépendante et la société civile...

Le bien commun n'est pas définissable, du fait qu'il implique une dynamique permanente, objet spécifique du politique.

On peut formuler une définition opérationnelle, en délimitant trois composantes du bien commun:

a. Le domaine public: rues, propriétés collectives...
b. L'argent public, fruit des contributions des citoyens et du patrimoine de ressources collectives accumulées.
c. Les affaires publiques: Là se confrontent des intérêts divergents. Le but de la politique est d'engager la négociation et la décision en vue de l'émergence du bien commun, à travers des lois, des décisions et des actions, considérées alors comme légitimes.

Pourquoi le bien commun est-il la condition de survie dans une société multicommunautaire?

Les débats identitaires, la compétition politique, la mobilisation politicienne et la politisation des clivages divisent, alors que les intérêts communs, surtout dans un petit pays, rapprochent.

L'eau, l'électricité, le téléphone, le réseau routier, les prestations administratives..., c'était une priorité durant le mandat du président Chéhab. Programme en apparence modeste, qui contourne selon des idéologues les «vrais» problèmes, mais programme ambitieux et efficace pour le Liban qui constitue une unité fort solide d'intérêts partagés. Les démarcations durant la guerre, semées dans toute la géographie du pays et au niveau même de chaque quartier, n'ont pu briser la solidarité des intérêts quotidiens. Preuve en est la principale ligne de démarcation Musée-Barbir, traversée par la foule quand le franc-tireur ne terrorisait pas la population. La file aussi de plus de cent camions qui passait chaque soir d'une zone à l'autre de Beyrouth.

Le bien commun est-il incompatible avec une structure multicommunautaire?

Bien commun et appartenance communautaire sont compatibles. Mais il faut pour cela une culture politique pragmatique et une stratégie d'espace public. Le meilleur exemple est celui d'un immeuble en copropriété. Dans cet immeuble, deux propriétaires sont très différents. L'un est renfermé et n'a pas de contact avec les voisins, mais participe aux élections de l'assemblée générale des pro-

priétaires, paie sa contribution aux charges communes et respecte le règlement de l'immeuble. L'autre est très ouvert, entretient des relations avec les voisins, mais ne respecte pas ses obligations, ni les règles de la propriété commune. Il ne sert à rien de harceler le type renfermé et aux idées spéciales, pour qu'il change de comportement à l'égard de ses voisins dans des rapports de type inter-personnels. Si vous le heurtez dans ses attitudes «culturelles», il risque de se rebiffer davantage. Sa qualité de bon citoyen, remplissant tous ses engagements dans l'espace public, laisse présumer que ses relations de bon voisinage dans l'immeuble collectif vont, après quelque temps, se répercuter sur sa mentalité, qualifiée peut-être à tort de sectaire. Le civisme, c'est la chose publique, et pas seulement au niveau national. La chose publique commence dans l'entrée de l'immeuble, dans l'escalier, les parties communes, tout espace où se déroule la vie commune.

Quels sont les obstacles aujourd'hui au Liban à la pratique politique du bien commun? On peut relever cinq obstacles majeurs:

a. *L'exiguïté du territoire:* Si vous êtes juge au Liban comment trancher dans une affaire, comment être directeur général dans une administration publique, directeur d'une école.., lorsque tout le monde connaît tout le monde? Comment appliquer la norme tout en sauvegardant la chaleur des relations familiales et interpersonnelles?

b. *La compromission:* Corrolaire du premier obstacle, il y a les traditions de compromis à outrance, ou plutôt de compromission. Quels sont nos repères, nos normes, nos références dans la vie privée et dans la vie collective?

c. *La mauvaise gouvernance:* Le pouvoir politique est un véhicule de valeurs- nuisances incompatibles avec l'Etat de droit. Le président Rachid Karamé répétait toujours dans ses déclarations la notion de maslaha 'âma (intérêt général), comme un disque érodé, au point qu'on l'a surnommé «le disque»... Aujourd'hui la notion est rarement employée dans le discours politique.

d. *Le clientélisme:* Les systèmes d'éducation au Liban et dans les pays arabes en général, n'ont pas développé le sens du leadership et de l'autonomie et de la norme ou règle de droit... Au niveau local, les zizanies familiales et partisanes freinent tout débat vraiment public, même sur un problème de reboisement d'une rue, ou de l'adduction de l'eau dans un quartier.

e. *Le mercantislisme:* La dégradation a fait introduire le plus bas mercantilisme dans la gestion de la res publica.

Y a-t-il aujourd'hui progrès ou régression au Liban dans une politique du bien commun? Un point positif: Les nouveaux programmes d'Education civique élaborés par le CRDP en 1996 - 2001 sous la direction du professeur Mounir Abou Asli... Leur application exige cependant un suivi conformément à leur esprit.

Quel est le profil psychologique de la personne qui a le sens du bien commun?

a. Voir loin: pour ses enfants, petits-enfants et générations futures. Le profit immédiat n'est pas nécessairement un profit à moyen ou long terme.

b. Voir global: Toute approche sectorielle, tout point de vue... est incompatible avec le bien commun. «Tout point de vue est faux», dit Paul Valéry.

c. Voir l'autre: Toute perspective de bien commun implique un sacrifice d'intérêts, individuels ou immédiats, à des intérêts collectifs, communs et nationaux.

Quelle culture du bien commun pour le Liban de demain?

a. Le sens de l'autre: Le père Ernest Sarloutte, supérieur du Collège d'Antoura, répliquait à l'élève qui vient dire: «Ce n'est pas moi», parce qu'on l'accuse peut être d'une action qu'il n'a pas commise: «Vous êtes tous solidaires les uns des autres. Les bons doivent réagir et être capables d'en imposer à de moins bons.»(4)

b. La mémoire collective des souffrance partagées: Les souffrances endurées par les Libanais de tout bord impliquent l'émergence d'une mémoire collective à transmettre de génération en génération, avec l'effet d'un traumatisme salutaire.

c. La culture consensuelle: Aucun philosophe de la démocratie n'a réduit le principe de majorité à une équation simpliste: moitié + 1 = démocratie! La loi de majorité, dont il s'agit de dégager la philosophie par un retour aux écrits des grands penseurs politiques, n'est pas un concept arithmétique. La démocratie se situe sur une chaîne de participation.

d. La dépolitisation des clivages grâce à une culture d'autonomie: La culture civique implique une forte dose d'autonomie de la part des citoyens.

e. La culture de prudence dans les relations extérieures: Dans un système aussi pénétré que celui du Liban, la vertu de prudence dans les relations extérieures n'est pas du régionalisme (qutriyya) et du sectarianisme. C'est une condition de l'indépendance nationale et de la paix civile. Nous avons besoin d'un isolationnisme progressiste: isolationnisme dans le souci atavique de protéger le pacte de coexistence, et progressisme dans une arabité de renaissance.

Quelle stratégie dans un contexte libanais de pouvoir citoyen érodé et sans répondant étatique?

La foi dans la liberté, mais engagement patient. L'histoire n'est pas seulement faite de données, mais aussi d'acteurs.

4- Emile Joppin, Le Révérend Père Sarloutte (Une belle figure de missionnaire du Levant), Préface par le Général Weygand, La Colombe, 1956, 236 p.

عبدو القاعي

خلاصات واستنتاجات

في خلقيّة المدينة أين نحن من القيم الإنسانيّة في زمن التكنولوجيا وعودة الأديان؟

تحت هذا العنوان، انعقدت حلقة دراسيّة في جامعة سيّدة اللويزة بتاريخ ٢٨-٢٩ نيسان ٢٠٠٦، أعدَّ لها ونظّمها المركز اللبنانيّ للأبحاث المجتمعيَّة، بهدف إعادة إطلاق البحث الخلقيّ في المجتمعات المعاصرة، وفي لبنان بشكلٍ أخصّ، ممّا قد يساعد على مواجهة نزعات التصلّب والتجذّر في أنظمة القيم، نتيجة للخوف على المصير في ظلّ سرعة الحركة التكنولوجيَّة الحاضرة من جهة، وعلى دفع الحوار في ما بين هذه الأنظمة، من منطلق البحث المشترك عن المعنى من جهة أخرى.

بناءً عليه، فقد كانت هذه الحلقة مناسبة لتلاقي مجموعة من المفكّرين والفلاسفة والعلماء والباحثين في حقول الأخلاق والقيم والخُلقيّات المختلفة، من أجل التداول والتفاهم حول قواعد التغيير التي يجب انتهاجها على المستويين الفرديّ والجماعيّ، في إطار الحركة التكنولوجيّة المعولمة، للوصول إلى بناء مقاومات خلقيّة تعيد إلى أنظمة القيم صفاءها، وإلى المنتمين إليها الوساعة الإيمانيّة والفكريّة التي تسمح بإعادة التصويب الأخلاقيّ للسلوكيّات الاجتماعيّة على قاعدة النضال في سبيل تطوير غيريّتنا الإنسانيّة.

وهكذا، فقد توزّعت أعمال هذا المؤتمر على خمسة محاور ثلاثيّة الأبعاد، تمّت مناقشتها كالآتي:

في المحور الأوّل: طُرح السؤال الكبير من قبل رئيس الجامعة **الأب وليد موسى** حول "أسباب التصلّبات والتقوقعات والمواجهات الحاصلة حاليًّا، شرقًا وغربًا وشمالاً وجنوبًا، بين أنظمة الأديان والقيم والأخلاق، إلى حدّ نشوء حروب أهليّة على أساسها، كما هو حاصل على أرض العراق منذ مدّة"، على صعيد المثال. وللإحاطة العلميّة بهذا السؤال، وجّه المحاضر الرئيسيّ في هذا المؤتمر، الأستاذ **أوليفيي مونجين**، الأنظار إلى إشكاليّة

الخلقيّة في زمن العولمة، فحثّ على التفكير في التفاوتات والتباينات بين الشعوب، خاصّة على مستوى المشاركة في القرارات العامّة، في إطار هذه العولمة بأبعادها التكنولوجيّة التي تتفاقم فيها سرعة الحركة، حركة التبدّل والتغيّر في شروط الحياة، فإذا بالممكن يصبح في حالة سيولة تجعل الامساك به شيئًا مستحيلاً. وعقّب على هذه الحالة منسّق المركز اللبنانيّ للأبحاث المجتمعيّة **عبدو القاعي**، فدعا إلى الرهان على العالميّة من دون الوقوع في فخّ النظام الأخلاقيّ الشامل والمعولم، وإلى تطوير البحث الخلقيّ في إطار حوار يُركّز على البحث المشترك عن المعنى. وسانده في ذلك عميد كليّة العلوم الإنسانيّة د. **بولس سرّوع**، إذ طالب بتعميق هذا البحث من خلال الاصغاء إلى ميكانيزمات التبادل الحتميّ ما بين الحدث والأخلاق المتأتّية عنه والمتحكّمة به.

في المحور الثاني، استُدرجت إلى ساحة البحث والاستقراء والتحليل والاستنتاج، أزمنة ثلاثة:

* زمن الاستمراريّة، أي زمن التقليد؛
* زمن الانقطاع في الاستمراريّة، أي زمنة الحداثة؛
* زمن السرعة، أي زمن التكنولوجيا المعاصرة.

وتمّ تفحّص هذا الزمن الأخير في ضوء الزمنين السابقين، عبر مناقشة تحدّيات السلوك الخلقيّ في المجتمعات المعاصرة، وعلى مستويات ثلاثة:

* التحدّيات الناتجة عن سرعة الحركة التكنولوجيّة وتشتّت أنظمة التضامن الاجتماعيّ المواكبة لها (إشكاليّة مواكبة السرعة).
* التحدّيات الناتجة عن تعاظم الهجرة والاختلاط الإنسانيّ بين جماعات متفاوتة اجتماعيًّا، وتنتمي إلى أنظمة قيم مختلفة ومتنازعة.
* التحدّيات الناتجة عن الاتّجاهات الأحاديّة لمقاييس الرّقيّ والنجاح والتقدّم والنموّ ولثقافة حقوق الإنسان.

شارك في معالجة المواضيع العائدة لهذا المحور كلّ من الدكتور **عبد الجبّار الرفاعيّ** (العراق) والأستاذ **جويل رومان** (فرنسا) والدكتور **جوزف مايلا** (فرنسا) والدكتور

أنطوان قربان (لبنان) والدكتور **رمزي رولان جدع** (فرنسا).

في المحور الثالث، استلهمت مقوّمات ثلاثة للسلوك:

* مقوّم الخلقيّة، أي الدعوة إلى عيش الفضائل عبر البحث عن المعنى، معنى الوجود، وعن السلوك الحسن المؤدّي إليه؛
* مقوّم الأخلاق، أي ضرورة الالتزام بتطبيق المبادئ والقواعد والضوابط السلوكيّة المعتمدة اجتماعيًّا، لكي نكون عادلين بعضنا تجاه بعض؛
* مقوّم القيم، أي لزوميّة الامتثال للتكوينات الرمزيّة الشاملة التي تحمل في طيّاتها التعابير الثقافيّة للمعتقدات والرغبات.

وقد تمّت مناقشة هذا المقوّم الأخير في ضوء المقوّمين السابقين، للتوصّل إلى مراجعة المبادئ الخلقيّة التي تتحكّم بآليّات الحوار، وبخاصّة الحوار بين المنتمين إلى أنظمة أخلاق وقيم مختلفة، بالعودة إلى مفارقة يقين هذه المبادئ لجهة توقها إلى الشموليّة، وعدم يقين السلوك الخلقيّ لجهة ارتباطه الوثيق بالبحث عن المعنى.

بناءً عليه، تمّ استدراج ثلاثة مراجع لضبطِ السلوك خلال العمليّات التي تتطلّبها هذه المراجعة لآليّات الحوار:

* المرجع الذي يقودنا إلى مبادئنا الإنسانيّة؛
* المرجع الذي يلزمنا بتنقية نوايانا؛
* المرجع الذي يدفعنا إلى المعاناة والنضال من أجل إحقاق غيريّتنا وتطويرها.

وأعطيت الأولويّة لهذا المرجع الأخير، حيث أنّ النضال من أجل الغيريّة هو الذي يسمح بالقراءة السليمة للمبادئ والنوايا.

وتمّت أخيرًا الاستعانة بمنهجيّات الحوار الثلاث المعتمدة بشكلٍ عام:

* الحوار على قاعدة النجاح في العالم المعاصر؛
* الحوار على قاعدة البحث عن الجوامع المشتركة؛

* الحوار على قاعدة الريب الأخلاقيّ والبحث المشترك عن معاني إنسانيّتنا، وكانت دعوة لتغليب المنهجيّة الثالثة في عمليّات الحوار حول الأخلاق والقيم في المستقبل.

شارك في معالجة المواضيع العائدة لهذا الحوار كلّ من الدكتور **سامي مكارم** (لبنان)، والأب **سليم دكّاش** (لبنان)، والدكتور **وجيه قانصو** (لبنان)، والأستاذ **جان دانييل ريمون** (فرنسا)، والدكتور **إدوار العلم** (لبنان).

في المحور الرابع، تمّت مناقشة الأخلاقيّات المهنيّة في ضوء السؤال الكبير الذي طرح أعلاه، والذي يدور حول ما إذا كان هناك من قاعدة أخلاقيّة حسنة السلوك من دون نيّة حسنة نجادلها ونضال إنسانيّ يواكبها، من أجل تطوير الغيريّة في العلاقات المهنيّة. وطرحت في هذا الإطار إشكاليّات أربع لهذه الخلقيّات:

* إشكاليّة أخلاقيّات المهن الطبيّة وتحدّيات العلاقة الإنسانيّة والتضامن الاجتماعيّ؛

* إشكاليّة أخلاقيّات المهن القضائيّة والحقوقيّة وتحدّيات حقوق الإنسان في إطار قضايا العمل المعولمة في الزمن الحاضر؛

* إشكاليّة المهن العمرانيّة وكيفيّة صيانة الحقوق العامّة في صميم الحقوق الخاصّة، وفي لبنان بشكلٍ أخصّ؛

* إشكاليّة أخلاقيّات العمل الاجتماعيّ وتحدّيات حقوق المهمّشين، التي تتطلّب الانتقال من ثقافة الخدمات في هذا الحقل إلى ثقافة الخدمة.

شارك في معالجة المواضيع العائدة لهذا المحور كلّ من الدكتور **عدنان حبّ الله** (لبنان)، والدكتور **منصور حجيلي** (لبنان)، والأستاذ **أنطوان غارابون** (فرنسا)، والمهندس **محمّد فوّاز** (لبنان)، والسيّد **عبدو القاعي** (لبنان).

في المحور الخامس، طرحت مسألة المقاومة الخلقيّة من أجل مواجهة البربريّة الإنسانيّة العائدة في الزمن الحاضر، وذلك في كلّ من مؤسّسات الأسرة، والتربية، والجمعيّات المدنيّة، والقطاع العامّ، ومنظّمات الأمم المتّحدة. وتمّ التأكيد على ضرورة تنظيم هذه المقاومة في السنوات المقبلة في إطار شرعة جديدة تضاف إلى شرعة حقوق الإنسان

وتساعد على مواجهة كلّ الخروقات الخلقيّة الحاصلة حاليًّا في إطار كلّ من المؤسّسات المذكورة.

شارك في معالجة هذا المحور كلّ من السيّد **هاني فحص** (لبنان)، والدكتور **رمزي رولان جدع** (فرنسا) والأستاذ **أنطوان يوسف صفير** (لبنان)، والدكتورة **أمل ديبو** (لبنان)، والدكتور **أنطوان مسرّة** (لبنان).

المشاركون Co-authors

عبدو القاعي

أستاذ جامعيّ، باحث شريك في مؤسّسة ريتش - ماس، منسّق المركز اللبنانيّ للأبحاث المجتمعيّة في جامعة سيّدة اللويزة.

الاختصاصات: علم إجتماع، علم سكّان، تخطيط تربويّ، إدارة تربويّة.

أعدّ ونفّذ ونشر عدّة أبحاث ودراسات (حوالى الستّين) في حقول الاجتماع والاقتصاد والتربية والتنظيم المدنيّ.

كتب العديد من المقالات وشارك في العديد من المؤتمرات العالميّة خارج لبنان.

من مؤلّفاته:

* النظرة حوار الذات المأمورة، (بالفرنسيّة)، دار النهار، ٢٠٠٣.

* الكلمة وعد القول، (بالفرنسيّة)، دار النهار، ٢٠٠٣.

* القيم الدينيّة على مفترق قرنين، (بالفرنسيّة)، جامعة سيّدة اللويزة، ٢٠٠٤.

* على درب المدينة: هموم وأحلام، جامعة سيّدة اللويزة، ٢٠٠٤.

* الصمت إيمائيّة الحياة، (بالفرنسيّة)، دار النهار، ٢٠٠٦.

* الوحدة والإنزواءات، توسّلات الصلة الاجتماعيّة (قيد الإعداد).

* التنشئة الروحيّة والمدنيّة، مبادئ وأسس (قيد الطبع).

د. عبد الجبّار الرفاعي

دكتوراه فلسفة إسلاميّة.

انخرط في دراسة العلوم الإسلاميّة في الحوزة العلميّة في النجف الأشرف سنة ١٩٧٨، وحضّر دراسة المقدّمات وبعض السطوح فيها، ثمّ أكمل بقيّة دراسة السطوح والبحث الخارج في الحوزة العلميّة.

أصدر سلسلة كتاب فلسفة وتصوّف في بيروت، ويرأس تحريرها حاليًّا.

مدرّس في الحوزة العلميّة؛ أستاذ لمادّة الفلسفة الإسلاميّة وعلم الكلام وأصول الفقه والفقه.

أصدر مجلّة قضايا إسلاميّة، ورأس تحريرها للسنوات ١٩٩٤ - ١٩٩٨؛ ثمّ مجلّة قضايا إسلاميّة معاصرة سنة ١٩٩٨ في بيروت، والتي ظهر منها اثنان وثلاثون عدداً.

أصدر سلسلة قضايا إسلاميّة معاصرة، التي ظهر منها أكثر من مئة كتاب في بيروت، ويرأس تحريرها حاليًّا.

أصدر سلسلة كتاب فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد، التي ظهر منها خمسة وعشرون كتابًا مرجعيًّا في بيروت، ويرأس تحريرها حاليًّا.

أصدر سلسلة كتاب ثقافة التسامح الشهريّة في بغداد، التي ظهر منها اثنا عشر كتابًا، ويرأس تحريرها حاليًّا.

الآثار المطبوعة: عددها ٣٩، ومنها:

* نظرات في تزكية النفس، ١٩٨٥.
* معجم ما كتب عن الرسول وأهل البيت في (١٢) اثنا عشر مجلّدًا، ١٩٩١ - ١٩٩٥.
* متابعات ثقافيّة: مراجعات وقراءات نقديّة في الثقافة الإسلاميّة.
* إحياء التراث العربيّ في إيران منذ ظهور الطباعة حتّى سنة ١٩٩٢. نشر سنة ١٩٩٤.

* محاضرات في أصول الفقه (مجلّدان) ٢٠٠٠

* المشهد الثقافيّ في إيران: فلسفة الفقه ومقاصد الشريعة، ٢٠٠١

* الإسلام في المعاصر والديمقراطيّة، ٢٠٠٥

* التسامح ومنابع اللاتسامح، ٢٠٠٦

د. سامي مكارم

دكتور في الفلسفة من جامعة ميشيغان- آن آربر.

أستاذ الأدب العربيّ والفكر الإسلاميّ والتصوّف في الجامعة الأميريكيّة في بيروت.

رئيس دائرة الأدب العربيّ ولغات الشرق الأدنى في الجامعة الأميريكيّة في بيروت سابقًا.

مدير برنامج دراسات الشرق الأوسط للدراسات العليا في الجامعة الأميركيّة في بيروت سابقًا.

له حوالى خمسة وعشرين كتابًا في الفكر الإسلاميّ والتصوّف والأدب العربيّ والتاريخ والفنّ باللغتين العربيّة والإنكيزيّة، كما له عدد من المقالات العلميّة والدراسات في الحقول ذاتها في أمّهات الدوريّات المتخصّصة

حامل مفتاح مدينة هيوستن ومواطن شرف فيها لانجازاته العلميّة والفكريّة.

عضو في جمعيّة السلم الأهليّ في لبنان.

إلى جانب مهمّاته الأكاديميّة ونشاطه العلميّ وتوجّهه العرفانيّ، هو حامل لعدّة أوسمة ودروع. وهو شاعر يمتاز شعره بالعمق والرقّة والتوجّه العرفانيّ.

فنّان حروفيّ تشكيليّ، تمتاز لوحاته باللون والحركة ضمن إطار التجريد الفنّي يقدّم فيه مفهومه للبعد الثالث في حركة الحرف اللانهائيّة المنطلقة مع اللون إلى عوالم ذوقيّة تتجاوز المعنى إلى خفايا العرفان.

أقيم له عدد من المعارض الفنيّة، واشترك في معارض أخرى في لبنان والعالم العربي وأوروبا وأميركا.

السيّد هاني فحص

عضو في الفريق العربيّ للحوار الاسلاميّ- المسيحيّ.

عضو في الهيئة الإداريّة للمجلس الشيعيّ الأعلى.

باحث متحرّر.

أنطوان يوسف صفير

اختصاصه في الآداب والفلسفة.

عضو سابق في البعثة الثقافيّة الفرنسيّة في جمهوريّة موريتانيا الإسلاميّة حيث عُيِّن مديرًا لدار المعلّمين العليا ورئيسًا للمركز التربويّ الوطنيّ في العاصمة نواكشوط.

عمل على نشر وتبنّي الكتاب المدرسيّ اللبنانيّ في مدارس العاصمة نواكشوط.

مؤسّس جمعيّة البشارة لإحياء التراث اللبنانيّ.

أستاذ اللغات والترجمة في جامعة سيّدة اللويزة- زوق مصبح.

قام بدراسة مخطوطة عن نيتشه وفرويد إلى جانب مختارات في الشعر والأدب والاجتماع.

د. أمل ديبو

عملت في الأمم المتحدة من ١٩٨٠ وحتّى ١٩٩٥ في اليونيسف بيروت وبغداد، ثمّ في منظّمة العمل الدوليّة لدعم عمل المرأة في العالم العربيّ ومكافحة عمالة الأطفال ١٩٩٨. وهي حاليًّا تدرّس في الجامعة الأميركيّة في بيروت مادّة الحضارات، وتدرّب على حقوق الإنسان واللاعنف والمواطنيّة.

د. أوغاريت يونان

باحثة في العلوم الاجتماعيّة وفي الفكر التربويّ والتنشئة السياسيّة.

مناضلة لاعنفيّة، أطلقت مع د. وليد صليبي منذ أكثر من ٢٠ سنة مشروع "اللاعنف وحقوق الناس"، وأسّسا في إطاره أكثر من جمعيّة وحملة مدنيّة بينها: "حركة حقوق الناس" و"الهيئة اللبنانيّة للحقوق المدنيّة" و"الحملة الوطنيّة من أجل إلغاء عقوبة الإعدام في لبنان" و"الحملة الوطنيّة من أجل قانون لبنانيّ للأحوال الشخصيّة المدنيّة"؛ وعلى المستوى العربيّ أوّل شبكة عربيّة لاعنفيّة. ومؤخّرًا عام ٢٠٠٤، أسّست مع د. صليبي مشروع "بلاد" أي "بيوت اللاعنف واللاطائفيّة والديموقراطيّة"، في طموحٍ لتأسيس ١٠٠ بيت في كلّ لبنان.

من المبادرين الأوائل، منذ الحرب في لبنان، لإدخال مضامين حقوق الإنسان واللاعنف وعدم التمييز الجنسيّ والطائفيّ والتربية المواطنيّة، في رصيد المجتمع المدنيّ اللبنانيّ كما في بعض المجتمعات العربيّة.

من أبحاثها: "دور المدرسة في الحراك الاجتماعيّ"، "مفهوم السلطة في الكتب المدرسيّة: التنشئة السياسيّة عبرالمدرسة"، "تحليل محتوى كتب التاريخ المدرسيّة لسائر دور النشر والاتّجاهات في لبنان: مفهوم آخر لتعليم التاريخ في المدارس"، "كيف نتربّى على الطائفيّة" (مترجم إلى الإنكليزيّة)، "بدائل أكثر ديمقراطيّة حول التعليم الدينيّ في المدارس"، "دراسة مقارنة بين مشاريع قوانين الأحوال الشخصيّة المدنيّة في لبنان منذ الخمسينات"، دراسة "بديل عن خدمة العلم أو التجنيد الإجباريّ".

د. أنطوان مسرّة

أستاذ في الجامعة اللبنانيّة، وعضو الهيئة التنفيذيّة ومنسّق البرامج والأبحاث في المؤسّسة اللبنانيّة للسلم الأهليّ الدائم، ورئيس الجمعيّة اللبنانيّة للعلوم السياسيّة.

من مؤلّفاته:

Le Modèle politique libanais et sa survie, Publication de l'Université Libanaise, 1983.

La gouvernance d'un système consensuel, Le Liban après les amendements constitutionnels de 1990, Librairie Orientale, 2005.

النظريّة العامّة في النظام الدستوريّ اللبنانيّ، المكتبة الشرقيّة، ٢٠٠٥.

مرصد القضاء في لبنان، المكتبة الشرقيّة، ٢٠٠٦.

Co-authors

Fr. Walid Moussa

President, Notre Dame University, Lebanon.

Member of the Maronite Mariamite Order (O.M.M), since 1984.

Ordained priest in 1990.

Director of the English Section, Collège Notre Dame de Louaizé, Lebanon, September 2002 - August 2005.

Part-time Assistant Professor of Cultural Studies, Notre Dame University, Lebanon, October 1996 - August 2005.

Chaplain, Veteran Affairs Hospital, University of Michigan Hospitals, and Saint Jodeph's Hospital, Ann Arbor, MI, U.S.A, June 1993 - May 1995.

Award of Honor (Trim and Fitness Sport for All (TAFISA), 16th International Congress - Cyprus, November 21 - 25, 1999).

Member in the Delta Mu Delta, National Honor Society in Business Administration, U.S.A. 1994.

M. Frédéric Clavier

Conseiller de Coopération et d'Action Culturelle à l'Ambassade de France au Liban.

Dr. Boulos Sarru'

Born in Tyre 1951, Boulos Sarru' received his higher education in Lebanon and abroad: Licence d'Enseignement in English Language and Literature with distinction from the Lebanese University in 1973, an MA in English Literature from the American University of Beirut in 1975, and a dual PhD in English and American Literature and American Studies with distinction from Indiana University, USA in 1979.

Between 1979 and 1994 Dr. Sarru' taught at the Lebanese University and served as Chairman of the Department of English for more than ten years. In 1987, Professor Sarru' joined Notre Dame University, Lebanon. In 1991 he was appointed Dean of Students. Since 2000 to date Professor Sarru' was Dean of Humanities. Professor Sarru' is recipient of three Fulbright Scholarships. Editor, translator, poet and researcher, Professor Sarru's work has been extensively published; Outstanding: The Tragic Hero in Herman Melville's Fiction. (Lebanese University Press) "The Christian and Aristotelian Premises of Tragedy: The Patterns of Rebellion", "The Motive of Longing and the Formation

of American Society and Character: A Psychological Panorama" and "Satan in the Virgin Land: The Plight of the American Female until mid 19th Century."

Olivier Mongin

Né le 5 Juin 1951 à Paris.

Etudes de lettres supérieure au Lycée Henri IV.

Diplômes d'études supérieures en lettres, philosophie, anthropologie, histoire.

Activités

* Secrétaire de rédaction, Rédacteur en chef, puis Directeur, depuis novembre 1987 de la revue ESPRIT.
* Co-dirige la collection La Couleur des idées aux éditions du Seuil.
* A dirigé la collection Questions de Société aux éditions Hachette.
* A enseigné au Centre Sèvres à Paris et à l'IEP de l'Université Lyon II.
* Ancien Secrétaire général, puis Vice-président du SPCS (Syndicat de la Presse Culturelle et Scientifique). Actuellement membre du bureau du SPCS.
* Ancien Secrétaire général du groupement pour les droits des minorités.
* Membre de la Commission Culturelle du XI° Plan.
* Chevalier de l'Ordre des arts et des lettres.
* Membre du comite scientifique des Archives de philosophie.

Publications

* La peur du vide, Essai sur les passions démocratiques I, Paris, Seuil, 1991.
* Paul Ricœur, Paris, Seuil, coll. Les Contemporains, 1994, édition de poche en 1998.
* Face au scepticisme, Les mutations du paysage intellectuel, La Découverte, 1994, en poche chez Hachette (coll. Pluriel) en 1998.
* Vers la troisième ville? Préface de Christian de Portzamparc, Hachette, 1995. Buster Keaton. L'Etoile filante, Hachette, 1996.
* La Violence des images. Essai sur les passions démocratiques II, Seuil, 1997.
* L'Après - 1989. Les Nouveaux langages de la politique, Hachette Littératures, 1998.
* A paraître au Seuil, L'Enfance du comique. Essai sur les passions démocratiques III.

Direction D'ouvrages.

* Franz Rosenzweig, dir, O. Mongin, Alexandre Derczanski et Jacques Roland, Lagrasse, Verdier, 1982.

* Islam, le grand malentendu, dir. O. Mongin et Olivier Roy, Paris, Editions Autrement, 1987.
* Un monde désenchanté? dir. O. Mongin et Pierre Colin, Paris, Le Cerf, 1988.
* Araméennes: conversation avec Jean Grosjean, Paris, Le Cerf, 1988.
* Kosovo, un drame annoncé, dir. O. Mongin et Antoine Garapon, Editions Michalon, 1999.

Joel Roman

Né le 26 Octobre 1955 à Ambilly (Haute-Savoie).

Conseiller de la direction de la revue ESPRIT, collaborateur de la Ligue de l'enseignement, directeur de la collection Pluriel (Hachette Littérature).

Livres

* Coordination, avec Etienne Tassin et Jacques Message, du numéro d'Autrement: A Quoi pensent les philosophes, 1988.
* Le Barbare et l'écolier, en collaboration avec Jean-Claude Pompagnac et Laurence Cornu, Calmann - Lévy, 1990.
* L'Université cachée, Dix ans de débats au Centre Pompidou, en collaboration avec Annie Benveniste, collection et recherches, 1991.
* Edition de Renan, Qu'est-ce qu'une nation? Presse Pocket, 1992.
* Direction de l'ouvrage, Ville, exclusion et citoyenneté, Editions Esprit, 1993.
* Quelle démocratie? Quelle citoyenneté? (avec Philippe Hezog, Blandine Kriegel, Dominique Voynet), Editions de l'Atelier, 1995.
* Chronique des idées contemporaines, textes choisis et présentés, Editions Bréal, 1995. Nouvelle édition revue, 2000.
* Introduction, choix des textes et participation à la traduction de Michael Walser, Pluralisme et démocratie, Editions Esprit, 1997.
* Contribution au Dictionnaire des intellectuels français, sous la direction de Jacques Julliard et Michel Winock, Le Seuil, 1996 (25 contributions, dont Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur, l'affaire Heidegger, Lefort, Levinas, Derrida, etc..).
* La démocratie des individus, Calmann- Lévy, 1998.

Dr. Antoine Courban

Docteur en Médecine Chirurgie et Accouchements de l'Université de Liège, 1977.

Croix du Mérite de l'Ordre Souverain de Malte.

Membre de Médecins du Monde et de Médecins sans Frontières. Participe à plusieurs missions sur des théâtres de guerre. Dirige la mission de secours de l'Union Européenne en faveur du Liban entre 1988 et 1990.

Représente au Liban jusqu'en 2003 l'Agence belge de coopération extérieure. Il dirige et exécute de multiples projets de développement intégré axés sur les besoins médicaux et communautaires.

Professeur d'Anatomie Humaine et de Morphogenèse à l'USJ depuis 1991.

Professeur d'Histoire et Philosophie des Sciences Médicales à l'USJ (chaire d'Histoire et Philosophie de la Médecine).

Professeur d'Ethique Médicale à l'USEK

Epistémilogue reconnu internationalement. Publie aux PUF sous la direction de Dominique Lecourt le Dictionnaire d'Histoire et Philosophie des Sciences (1999) et le Dictionnaire de la Pensée Médicale (2004). Publie au Massachussets Institute of Technology sous la direction de Helmut Wautischer «Ontology of Conscisousness» (2006).

Membre permanent du Conseil du Centre Georges Canguilhem de Philosophie et Histoire des Sciences de l'Université Paris VII - Denis Diderot (Jussieu).

Membre permanent du Conseil du «Centre Ferdinand Gonseth»

Membre du conseil de la paroisse Notre Dame de l'Annonciation et dirige son Cénacle.

Dr. Roland-Ramzi Geadah

A travers son parcours professionnel multiforme (de clinicien, d'enseignant et de chercheur), Roland-Ramzi Geadah effectua de nombreux travaux sur l'histoire arabo-musulmane, sur la coexistence intercommunautaire et la pédagogie interculturelle, sur des problématiques psycho-sociales en Occident, sur le fondement et les implications juridiques des interventions sanitaires et socials, ainsi que sur les aspects éthiques et philosophiques afférant à ces domaines.

Tout en enseignant actuellement à l'Université psychologie, droit (des interventions sanitaires et sociales) et philosophie morale, il intervient comme formateur et consultant auprès d'organismes publics ou associatifs. Il dirige par ailleurs, depuis 1985, le Centre International de consultations, d'études, de recherches et de formation (C.I.C.E.R.F.) à Champs-sur-Marne (France).

Père Salim Daccache

Directeur adjoint de la Maison d'Editions Dar al-Machreq de la Compagnie de Jésus (depuis 1984).

Rédacteur en chef de la revue généraliste arabe AL Machreq (1898) de la Compagnie de Jésus.

Enseignement universitaire à l'Ecole des traducteurs de Beyrouth (1986-1991) et à la Faculté des Sciences religieuses à l'Université Saint-Joseph et l'Institut Supérieur des Sciences Religieuses de l'USJ (depuis 1985 jusqu'à aujourd'hui), et à l'Institut des Lettres Orientales (pensée islamique).

Recteur du collège Notre Dame de Jamhour depuis 1991.

Publications:

Livres

Rationalité et problème de la Création du monde dans le Kalam musulman de Abu Mansur al Maturidi (10e siècle)

Lettres spirituelles de Jean de Dalyatha (traduit du syriaque en arabe) (1989).

Homélies spirituelles de Jean de Dalyatha (traduit du syriaque en arabe) (2002).

Le problème de la création d'après les textes du Proche-Orient Ancien (traduit du français en arabe) (1991).

Journal Spirituel du P. Nadal (traduit du français en arabe) (1991).

Le chemin vers Pâques (traduit de l'italien en arabe) (1997).

Epître sur la Sainte Trinité (édition d'un texte arabe d'Abu Ra'ita at Takriti) (1995).

Le problème de la création dans le Kalâm d'Abu Mansur al Maturidi (500 pages) en cours de publication dans les Recherches de l'USJ. (en langue française).

Les Fruits de l'Esprit (traduit de l'italien) (2005).

Articles

* Une cinquantaine d'articles rédigés soit en arabe ou en français dans les domaines de l'éducation, de la spiritualité syriaque, de la philosophie morale et politique, de l'islamologie, de la rencontre des cultures, du dialogue interreligieux, etc...

Dr. Wajih Kanso

Ph.D. in Mechanical Engineering. Wayne State University, Detroit Michigan, USA. 1989.

Professor at the Lebanese University, Engineering College third branch since 1984.

Professor at the American University of Beirut, Faculty of Engineering, 1989-1994.

Instructor at Wayne State University, Mechanical Engineering Department 1984-1989.

Instructor and Trainer at Ford Motor Company, Dearborn, Michigan, 1987-1989.

Head of Islamic studies and Director of Islamic Center, 1992-2000.

Director of Eastern Institute for Islamic Studies since 2002.

M. Jean-Daniel Rémond

Psychologue, sociologue, biologiste;

Conseiller de synthèse (société de prospective);

Ancien directeur général adjoint de la Croix Rouge Française;

Ancien enseignant et directeur de l'Institut de Formation à la Médiation.

Aujourd'hui Président de la société Europe et Cultures et Directeur associé de l'Agence Blanche (spécialisée dans les problématiques de santé), il partage son activité entre le coaching de dirigeants, et l'intervention dans des conférences, des formations et des séminaires sur le développement personnel et le management.

Parallèlement il contribue à l'organisation de colloques ayant pour concept fédérateur, la «mutation de la société», sur des thèmes tels que: Adolescences dans un monde incertain, l'Europe et la Turquie, Cultures et mixité culturelle.

Publications:

* L'Analyse sociale de la ville (Masson), La Paix, pourquoi pas? (Hachette), Une mère silencieuse (Seuil) et de nombreux articles.

Dr. Edward Alam

Ph.D is Associate Professor at Notre Dame University, near Beirut, Lebanon, where he has taught courses in cultural studies, philosophy, and theology, 1996-2007. He was Director of International Academic Affairs at the same university, 2000-2004. He was a plenary speaker at the World Congress of Metaphysics in Rome in July 2003, and gave a plenary address at the First Asian International Conference on Metaphysics and Mysticism in Bangkok, Thailand, in May of 2001. In addition to his involvement in many European and North American international conferences, he has participated in international conferences in Africa, India, Iran, Italy, and China, and has taught philosophy and theology in Sweden, Thailand and the U.S. He has published numerous articles in international journals, most notably in the International Catholic Review Communio, and two major books: (1) on the philosophical contributions of John H. Newman's Grammar of Assent, (2) a major introduction to Philosophy, the official Lebanese textbook in English for graduating high-school senior students. As chairman of the Local Society Initiative, Lebanon, of the Metanexus Institute on Religion and Science, Philadelphia, from 2001-2006, he published in the field of the Religion/Science dialogue, with an emphasis on inter-religious dialogue. Dr. Alam gave a series of lectures on eschatology in the summer of 2005 at the Wyoming School of Catholic Thought.

Prof. Adnan Houballah

Ancien interne des hôpitaux de Marseille en médecine interne 1964.

Prix de thèse en médecine en 1969.

Spécialiste Neuropsychiatre C.E.S. 1969.

Ex-membre de l'Ecole freudienne de Paris.

Membre fondateur de la Fondation européenne pour la psychanalyse.

Professeur titulaire en psychopathologie à l'Université libanaise en 2000.

Auteur

* Le virus de la violence, Albin Michel,1997.
* Destin du traumatisme, Paris, Hachette, 1999.
* التحليل النفسيّ للرجولة والأنوثة- دار الفارابي، ٢٠٠٤.
* الحدث السياسيّ- قراءة نفس تحليليّة- دار العلم، ٢٠٠٣.
* العنف الأهليّ- دار العلم، ٢٠٠٤.

Dr. Mansour Hojeily

Doctorat en médicine 1974

CES: Certificat de hautes études sup. en pédiatrie France, 1978

Responsable du service de Pédiatrie à l'Hôpital St. Georges Ajaltoun.

Chargé de cours de Pédiatrie à l'Université libanaise, Faculté de médecine.

Auteur de plusieurs articles et conférences en médecine, droits de l'enfant, l'enfance handicapée, psycho pédagogie de l'enfant, politique de santé, pollution...

Activité socio - pastorale

* Ancien membre du comité national de Caritas 1990-1996
* Ancien membre du bureau exécutif national de l'ordre des médecins 1997-2000
* Président fondateur des Amis de la NDU (du bon vieux temps: Démissionnaire)

Actuellement

* Secrétaire général du Sesobel (institution pour Handicapés) depuis 1982
* Membre de l'institution Oum Nour pour réhabilitation des toxicomanes
* Membre fondateur et conseiller de la commission socio-médicale de l'Archevêché de Sarba ...

M. Antoine Garapon

Né en 1952, Magistrat, Docteur en droit, Secrétaire Général de l'Institut des Hautes Etudes sur la Justice après avoir été juge des enfants pendant plusieurs années; membre du comité de rédaction de la revue Esprit, il a publié L'Ane portant des reliques, essai sur le rituel judiciaire, (Le Centurion, 1985), La justice des mineurs, évolution d'un modèle (LGDJ, 1995 en collaboration avec Denis Salas), Carnets du palais (Albin Michel 1995 avec les dessins de Noëlle Herrenschmidt) et Le Gardien des promesses, le juge et la démocratie (Odile Jacob, 1996, traduit en italien, en portugais, en japonais, en russe et en espagnol), La République pénalisée (en collaboration avec Denis Salas, Hachette, 1996), Bien juger. Essai sur le rituel judiciaire (Odile Jacob, 1997), La justice et le mal (collectif dirigé avec Denis Salas, Odile Jacob, collection Opus, 1997), Kosovo, un drame annoncé, (collectif dirigé avec Olivier Mongin, Michalon, 1999), Quelle Autorité, une figure à géométrie variable, (collectif dirigé avec Sylvie Perdriolle, Editons Autrement, collec. Mutations), Que sais-tu de la justice? (petit livre d'aquarelles de Noëlle Herresnschmidt destiné aux élèves de quatrième), Et ce sera justice. Punir en démocratie (Odile Jacob, 2001, en collaboration avec Frédéric Gros et Thierry Pech), Albert Camus: Réflexions sur le terrorisme (commentaire des textes d'Albert Camus sur le terrorisme réunis par Jacqueline Lévi-Valensi, Editions Nicolas Philippe, 2002), Des Crimes qu'on ne peut ni punir, ni pardonner (Odile Jacob, 2002), Les juges: un pouvoir irresponsable? (collectif, Editions Nicolas Philippe, 2003), Juger en Amérique et en France. Culture juridique française et common law (en collaboration avec Ioannis Papadopoulos) (Odile Jacob, 2003), Les Juges dans la mondialisation (en collaboration avec Julie Allard), Seuil collec. «La république des idées», 2005, dirige la collection Bien commun aux Editions Michalon, anime une émission hebdomadaire «Le bien commun» sur France-culture.

M. Mohamad Fawaz

Ingénieur Civil de l'Ecole Supérieure des Ingénieurs de Beyrouth.

Ingénieur Civil de l'Ecole Nationale des Ponts et Chaussées de Paris.

Il a servi 40 ans dans le secteur public dont:

6 années comme Chef de Service des études,

9 années - Directeur Général des Equipements Hydrauliques et Electriques,

19 années - Directeur Général de l'Urbanisme,

6 années - Président du Conseil Exécutif des Grands Projets.

Ce qui lui permet de parler des Ethiques des Professions de Construction et d'Urbanisation au Liban en connaisseur.

المحتوى

صدر في السلسلة

- الله والانسان بين المصير والصيرورة.
- ابراهيم الحاقلاني في المئويّة الرابعة لولادته (١٦٠٥ - ٢٠٠٥).
- آفاق المجتمع اللبنانيّ بين تعقيداته الاجتماعية والثقافية وتطلّعاته المدنيّة والانسانيّة.
- الديمقراطيّة واللامركزيّة بين الاقطاعيّات المحليّة والاقطاعيّات المعولمة.

هذا الكتاب: **في خلقيّة المدينة: أين نحن من القيم الإنسانيّة في زمن التكنولوجيا وعودة الأديان؟** يطرح الأطر البحثيّة والتطبيقيّة لمواجهة نزعات التصلّب والتجذّر في أنظمة القيم القائمة في العالم المعاصر، شرقًا وغربًا، شمالاً وجنوبًا، وفي لبنان بشكلٍ خاصّ.

وهو يسلّط الضوء على أسباب هذه التصلّبات والتجذّرات، مؤكّدًا على الآثار السلبيّة الناتجة عن العولمة وعن الثقافة الأحاديّة المرتبطة بها، ممّا أدّى إلى تصاعد الخوف على المصير في ظلّ سرعة الحركة التكنولوجيّة المتزايدة يومًا بعد يوم في المجتمعات المعاصرة.

ويُبرز الكتاب أيضًا أهميّة الحوار الدائم بين القيّمين على أنظمة القيم، من أجل إعادة إطلاق البحث الخلقيّ في العلاقات والسلوكيّات الإنسانيّة المختلفة، من منطلق البحث المشترك عن المعنى.

Insisting of the societal ethic, this book: ***Ethics and Society: Where do human values stand in the age of technology and the emergence of religions?*** demands what our attitude is toward humanitarian values in these times of technology and of return to religions values. It is a question involving the practical future framework for dealing with the deep and rigid cleavages between the present value systems of the modern world, between North and South, East and West, especially in Lebanon.

This issue highlights the causes behind this rigidity and deep-rootedness, focusing on the negative impact of globalization and the resulting monoculture, which lead to rising fears regarding our destiny, with the constantly increasing speed of technological advance in modern societies.

Further, this book brings to the forefront the importance of permanent dialogue between guardians of the value systems, in order to re-launch ethical research on the level of relationships and different forms of humanitarian behavior, starting with the common search for the true signification.



ISBN 9953-457-56-5

